Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/origeneseinedars02rede

3445

Origenes.

Eine Darstellung

seines

Lebens und seiner Lehre

von

3845

Ernst Rud. Redepenning,
Doctor und ordentlichem Professor der Theologie zu Göttingen.

Zweite Abtheilung.

Bonn,
Verlag von Eduard Weber.
1846.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC 10 1931

2486

Vorrede.

In dieser zweiten Abtheilung ist der ursprüngliche Plan, wie ich bei der Veröffentlichung der ersten Hälfte dieser Schrift ihn angegeben habe, unverändert beibehalten. Ganz so, wie in die erste Abtheilung schon von den Lehren diejenigen aufgenommen wurden, die Origenes am frühsten abschloß, die Grundlagen für sein System, erscheinen jetzt hier in der Geschichte seines späteren Lebens, neben seinen Schriften aus dieser Zeit, die in ihnen hervorragenden Dogmen, und in der Darstellung der Lehrstreitigkeiten, die Auffassungen, die er geltend machte. So bilden sich vorläufig, innerhalb des geschichtlichen Theiles, zwei Gruppen von Lehren: am Schlusse des ersten Abschnittes, welcher das Leben und Wirken des Origenes in Alexandria beschreibt, die erste, — eine Zusammenordnung seiner formalen Dogmen, oder der Lehren von der heiligen Schrift, vom Verhältnisse zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Christenthum, Glauben und

Wissen, Kirche und Secte; die andere, die in der Geschichte seiner späteren Lebensjahre, als ein ihr wesentlicher Bestandtheil, hervortritt, entsteht uns aus seinen Bestimmungen über Geist und Materie, über die Gnade und das Gebet, die Anrufung Christi, die Auferweckung der Todten, und aus demjenigen in seiner Logoslehre, was zum Verständnisse seiner Stellung zu Beryllus erforderlich ist. Und nachdem uns dieser erste Haupttheil, der geschichtliche, den Besieger des patripassianischen Irrthums, diesen Meister in der polemischen Kunst, noch als Apologeten, grammatischen Schriftausleger, Kritiker, Homileten und Märtyrer gezeigt hat, sucht der zweite die Fäden, die durch seine Lehre hindurchgehen, die Einheit, wie die Gliederung in ihr, nachzuweisen.

Unter den Beilagen wird man die von mir angekündigten Excerpte aus Origenes Stromaten ungern vermissen. Durch Knust's frühen Tod ist für mich ihre Erwerbung in eine weite Ferne gerückt; es hat sich in seinem Nachlasse über jene Reste keine Nachricht gefunden. Dagegen gedenkt einer seiner letzten Briefe aus Madrid, welchen Pertz im achten Bande des Archivs für ältere deutsche Geschichtskunde mitgetheilt hat, einer mindestens theilweise griechisch vorhandenen Chronik unter Origenes Namen; und auch in Berichten über Tischendorf's Reisen ist sie genannt worden. Bei den Alten geschieht einer Chronik des Origenes nirgend

Erwähnung. Vielleicht ist das Aufgefundene, wie das Onomasticum, ein Auszug aus seinen Schriften, von fremder Hand, und zwar aus jetzt verlorenen Stücken. Denn in dem, was auf uns gekommen ist, findet sich fast nichts über die Zeitpunkte der Begebenheiten.

Zu den Bearbeitungen der Lehre des Origenes, oder einzelner Theile derselben, sind seit dem Erscheinen der ersten Abtheilung Meier's Lehre von der Trinität, eine gewichtvolle Entgegnung auf die Schrift von Baur, aber doch auch auf einen Trinitätsbegriff zugespitzt, welcher dem biblischen nicht entsprechen dürfte; ferner Müller's Lehre von der Sünde, diese Erneuerung der Annahme eines vorirdischen Falles der Seelen, Ritter's Geschichte der christlichen Philosophie, und Dorner's geschichtliche Darstellung der Lehre von der Person Christi hinzugekommen. Während mir das Werk von Ritter, eine wesentliche Bereicherung auch der dogmenhistorischen Literatur, beständig zur Hand war, habe ich das von Dorner nur bei den letzten Blättern dieser Schrift, während sie gedruckt wurden, vergleichen können. Vielleicht erhält durch diese Unabhängigkeit das Zusammenstimmen der Ergebnisse ein vermehrtes Gewicht; und wo ich abweiche, sind die Gründe, die für mich entscheidend waren, nicht unentwickelt geblieben. Überhaupt habe ich, auch bei schon länger zugänglichen Büchern, auf das, was darin Origenes

BQ
1676

oder seine Lehre betrifft, nicht immer ausdrücklich, — wohin würde bei der jetzigen Menge der Bücher dies führen? — wohl aber oft durch die Art der Entwickelung und Beweisführung Bezug genommen, und so das fester gestellt, was ich für richtig hielt, das Andere widerlegt, oder gebessert, wenn ich konnte.

Nachdem sich Huetius vor allem die Rechtfertigung des Origenes, die Nachweisung seiner orthodoxen Lehrformen, zum Ziele genommen, haben die Späteren, meist ebenfalls ausschließlich, die innerliche Zweiheit in seiner Lehre, das Zusammentreffen christlicher und hellenischer Elemente in ihr, und den Mangel an Verarbeitung hervorgekehrt. Die hier versuchte Entwickelung beabsichtigt, die Art, wie Origenes jene in der That nicht durchgängig einander widerstreitenden Stoffe zusammenfügte und mit einander ausglich, die mindestens für ihn selber vorhandene Übereinstimmung aller wesentlichen Theile seines Systems unter sich und mit ihrem Grundgedanken, darzulegen. Dieser Grundgedanke ist die uranfängliche, unzerstörbare Einheit Gottes und aller geistigen Wesenheit, der Vernunft in jeglichem Vernünftigen; oder die Nothwendigkeit für den geschaffenen Geist, durch Abfall, Irrthum und Sünde immer wieder zu seinem Ursprunge, dem In Gott sein, zurückzukehren. Und nimmt man diesen Satz, wie Origenes ihn dachte, faßt man alle seine Bestandtheile, die Begriffe, Gott, Welt, Vernunft und Freiheit, Geist,

Sünde und Materie, Strafe, Erlösung, Zeit und Ewigkeit, wie er sie faßte, abgesehen von jetzt gültigen Bestimmungen, so entdeckt man in seiner Lehre viel Folgerichtigkeit, viel innere Verbindung.

Im Vorwort zur ersten Abtheilung konnte gesagt werden, es seien unsere kirchlichen Zustände denen im dritten Jahrhundert theilweise sehr ähnlich. Eine Zeit der freien Bewegung, des großartigen Werdens neuer geistiger Dinge, ist auch noch jetzt; aber schon möchte wieder, in diesem vierten Jahrhundert nach der Reformation, für uns die Zeit eines früheren vierten Jahrhunderts, die Zeit übereilter, gewaltsam herbeigeführter Abschlüsse, sich erneuern. Ein Verlangen nach Festem in Bekenntniß, Verfassung und Cultus, ist an die Stelle der Gleichgültigkeit, und auch wohl weiser Duldsamkeit getreten; man möchte alles bis ins Kleinste bestimmen, wo möglich auf immer, und dabei nachhelfen durch äußere Mittel. Denn die Freiheit der Entfaltung ist verdächtig geworden, durch die Schuld einer wirklich vorhandenen Willkühr und Maßlosigkeit. Doch, wie lückenhaft, wie mannichfach schwankend und unbestimmt war nicht auch der Lehrbegriff, die Glaubensregel und die Form der Gottesdienste, wie beschränkt der Machtbesitz der alten Kirche, und wie lebenskräftig eben deshalb ihre Entwickelung?

Kein Mißgriff war je unglückseliger für die Kirche,

als die Verwechselung von Gnosis und Pistis, jenes Ineinandermischen beider, wobei man die Seligkeit an das Fürwahrhalten menschlicher Lehrformen knüpfen wollte: an wissenschaftliche Bestimmungen, welche ohne selbstthätige und gelehrte Aneignung nichts sind, als ein todter Besitz, ein, wie jedes Unverstandene, beschwerliches, oft unmittelbar verderbliches Gedächtnißwerk. Klar und nachdrücklich hat Origenes an den Anfang seiner Schrift von den Grundlehren die Unterscheidung der Glaubensregel und ihrer wissenschaftlichen Verarbeitung gestellt; und wenn gleichwohl auch er schon das Wissen überschätzte, so hat er doch nichts in seiner ganzen Lehre, als allein die aus der Schrift geschöpfte Wahrheit, für unmittelbar gewiß, und für zum Heile nothwendig erklärt. Später verließ man diesen Weg, und in aller Überfülle der Rechtgläubigkeit, und durch sie, ist die griechische Kirche im Morgenlande erstorben; es lebte nichts in ihr von dem, was ihre Priester, ihre theologisirenden Laien die reine Lehre nannten: der Glaube war verkommen unter den vielen Formeln und dem Streit darüber, und so war schon der Leuchter dieser Kirche umgestoßen, ehe sie der Islam, fast ohne Schwerdtstreich, hinwegräumte. Darum ist die noch bis heute in keinem Gebiete der Kirche mit wissenschaftlich klarem Bewußtsein und ausdrücklich vollzogene Auseinandersetzung zwischen dem, was die Christenheit glauben, die Predigt be-

kennen, der Cultus und das Leben fort und fort wiederausdrücken soll, diesem allein positiven, von Gott gegebenen Stoffe, und zwischen seiner wissenschaftlichen Ergründung und Entfaltung, die große Nothsache unserer Tage; und nichts ist dringender nöthig, nichts für uns nähere, ernstere, schönere Pflicht.

Es giebt ein wesentlich Christliches, wovon die Welt nichts weiß, und wie sie ist, auch nicht empfangen kann. Dieses Christliche, ein unendlich Erhabenes und Feines, die Vollendung alles Wahren, was die Menschheit, was Philosophen, wie Propheten je gefunden, ist wirklich, ob es wohl in die Erscheinung als That, oder in Worten eintritt, innerlich Gesinnung, Gedanke, Geist. Aber es ist nicht Zeitgeist, nichts Weltliches, Gemeines: es ist Geist des Sohnes, Geist vom Vater, Wahrheit aus Gott, oder dasjenige Leben, welches auch Gott lebt in seiner ewigen Daseinsfülle, uns kund giebt, mit voller Klarheit im Sohne, und durch ihn mittheilt: dieses Göttliche im Erdenleben, oder das wahre Hochmenschliche darin; und noch niemand hat es erkannt, ergriffen und wieder sich davon losgesagt. Wie wenig kennen doch dieses Hohe, Heilige die, welche meinen, es lasse sich in eine abgemessene Lehrform bannen, und es könne jemals Eine Form, nur eine, werth sein, allein auf immer zu gelten. Man bezeichne jenes specifisch Christliche, man verdeutliche

es durch Worte, so viel dabei Worte vermögen, weil es der Welt unbekannt, und in sich so reich ist; man bekenne es, und nie werde es wieder davon still in der Christenheit: nur mische man nie wieder Dogmen, dieses immer Unzulängliche, in die Bekenntnisse.

Alles wahrhaft Kanonische ist vollständig in der Schrift enthalten, und wir sollen nicht von dem Unsrigen dazwischenmengen. Dieser unveränderliche Urgehalt der Lehre, was ist er anders, als das heilige, ewig herrliche Bild unseres Erlösers, wie es in seiner Lehre, in seinem Leben und in seinem Sterben uns vor Augen tritt, als ewiger Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und Ebenbild seines Wesens: dies lebendige Wort des Vaters an die Menschheit, Wort, welches die Schrift uns aufbewahrt, Urkanon unseres Glaubens, und zugleich, durch die Forderung, daß auch wir sollen, absagend allem eitlen Wesen, durch Jesus Christus und in seiner Liebe der göttlichen Natur theilhaftig werden, der Lebenskanon aller rechten Christen. Von allem in der Schrift das Innerlichste, ihr Allerheiligstes, ist eben dies, mit allem, was im Gesetz und den Propheten darauf die Vorbereitung, bei den Aposteln davon der Nachhall ist, das unmittelbar Göttliche in ihr, das in der Schrift enthaltene Gotteswort. Voll und rein sollen wir es, mit Hülfe der Wissenschaft, ermitteln, es kenntlich machen, und seine Geltung sichern. Erwiesene,

durch ihre Folgesätze gerichtete Grundfehler in der Auffassung, wenn sie sich erneuern, jüdisch Gesetzliches und Weltvergötterung, Selbstüberschätzung, diese feindlichen Gewalten, sollen abgewiesen werden. Das ist, was jeder Christ verstehen kann, und jeder wollen soll. Aber darüber hinaus ist ein Esoterisches auch im Christenthum, obwohl da nicht als Höheres, vielmehr da ganz im Dienste dessen, was für alle ist. Die rechte Wissenschaft steht immer unter dem göttlich Gegebenen, und was für alle Kanon ist, das ist es auch für sie. Mag nun neben der Glaubensregel auch sie Zeugniß ablegen, vor allem über ihre eigene Leistung; mag Rechenschaft von ihr erstattet werden, so oft es thunlich ist, über das, was sie in der Lehrentwickelung wirklich förderte, den reinen Baarertrag, den sie erwarb, und geltend machte; auch dies ist gut und nöthig. Ohne Bewußtsein der Übereinstimmung in Richtung und Ergebnissen, kann es so wenig gemeinsame wissenschaftliche Fortbewegung, als ohne Kanon der Lehre eine Kirche geben. Nur ist eben unsere Zeit für nichts weniger reif, als für Abschlüsse in den Dogmen. Und wenn wir sie gewonnen haben werden, auf Wegen, die uns die Apostel bahnten, und die vor uns viele schon betreten haben, auch unsere Reformatoren: so soll doch immer Christus unser einiger Meister bleiben.

Wir lernen nicht aus in seiner Schule, und meinen nur,

gern sogleich, wir wüßten alles, und wir allein. Die Parteien wollen nicht einander dulden. Aber abweichend von einander in manchen Auffassungen, selbst in der Schätzung dessen, was jeder unausmeßlich finden muß, der Größe und Hoheit unseres Herrn, könnten wir doch alle mit ihm, und in ihm alle innig eins sein, wie er es mit dem Vater ist. Wenn wir das alles, was er klar gesagt hat, sein Unser Vater, sein hochpriesterliches Gebet, seine Bergpredigt, sein ganzes Evangelium, für ein Bekenntniß unseres Herzens; ihn selber für unseren Herrn, dem wir folgen wollen; sein Leben, sein Sterben, und was sich darin unserem Geiste offenbart, für unser einzig höchstes Gut, das Kleinod unseres Erdenlebens und der Ewigkeit, erklären wollten, ohne Falsch, unserer Sünde und seiner Heilandskräfte uns voll bewußt: wir würden wahrlich darin eins mit allen wahren Christen sein, und eine große Gemeinde würde alsbald aus allen Confessionen, einst aus allen Völkern, sich um dies Bekenntniß sammeln. Immer und allerorten haben alle, die Christen waren, dies bekannt; und es kann genügen, als Kanon unseres Einverständnisses in Einem Glauben, für uns jetzt, wie für die kommenden Geschlechter. Es ist ja mehr als alle dogmatischen Bekenntnisse; es ist auch bindender, als sie. Wer je gefaßt hat, was es ausspricht, läßt nie wieder davon ab. Wollte aber jemand widerstreben und nicht das

Zeugniß hören, welches hier Moses, und alle Propheten und Apostel ablegen: warum sollte er glauben, wenn ein von den Todten auferstandenes Bekenntniß, oder ein gestern gefertigtes, vor ihn träte?

Die Wissenschaft wird nicht aufhören, jenes großen Stoffes immer neu, immer völliger sich zu bemächtigen; sie wird auch, eben deshalb, immer wieder Ungenügendes in ihren eigenen Lehrformen finden, und der Geist der Wahrheit, dieser heilige und mächtige Christusgeist, der unter uns unsterblich fortlebt, wird uns in die ganze Wahrheit leiten. Unsere Ziele sind vor uns, und was hinter uns liegt, jedes gute Bekenntniß unserer Väter in früheren Jahrhunderten, soll die Richtung unseres Weges bezeichnen, als ein Denkstein, an den Abwegen errichtet, aber nicht wieder für uns das Ziel sein. Was je Symbol der Kirche war, hört nie auf, zu sein, was es seiner Art nach ist: geschichtliche, feste, unveränderliche Thatsache, Abschluß großer Bewegungen, und Anregung zu neuem Fortschritt. Nie darf die Gottestriebkraft in uns ruhen. Paulus spricht am Ende seines Lebens das große, demuthsvolle Wort: Nicht daß ich es schon ergriffen hätte; und auch unsere Arbeit ist noch nicht vollendet. Des Herrn Zukunft ist unser Glaube, des Herrn Gegenwart unsere Zuversicht.

Wer da will, mag eines Anderen warten, mag die feste,

ſtarre Formel, und überhaupt die Form, alt oder neu, für den wahren Heiland halten. Aber niemand dringe ſie auf; niemand werde geiſtig des Anderen Knecht. So hat es Chriſtus gewollt. Er ſelber, der Sohn Gottes, hat uns die Freiheit des Glaubens und Gewiſſens ſo theuer erworben, und ſie kann ungeſtraft weder gemißbraucht, noch verkümmert werden. Das beſtätigt nachdrücklich und warnend die ganze Geſchichte der Kirche, dieſe große Lehrerin. Möchte doch ihr Zeugniß unter uns nicht vergeblich, ihre Stimme, auch wo ſie leiſer redet, unſerem Ohre vernehmbar, ihr Verſtändniß uns heilig, und neben allem, was darin fördern kann, auch dieſer Beitrag nicht ohne Frucht ſein.

Göttingen, am 27. Januar 1846.

Inhalt

der

zweiten Abtheilung.

I.

Leben und Schriften.

Zweites Buch.

Von Origenes Umsiedelung nach Palästina bis zu seinem Tode.

Origenes erstmaliger Aufenthalt in dem palästinensischen Cäsarea. Seite 3.
Die Zeit während der Verfolgung Maximins . . . . . — 13.
Origenes Rückkehr nach Cäsarea, Aufenthalt in Nicomedien und Athen . . . . . — 54.
Die arabische Kirche . . . . . — 74.
Die Bücher gegen Celsus . . . . . — 130.
Die Hexaplen und der Text des Neuen Testaments . . . . . — 156.
Späteste Commentare . . . . . — 189.
Die Homilien . . . . . — 212.
Letzte Verfolgung . . . . . — 262.

II.

Die Lehre.

Vorbemerkungen . . . . . — 271.

Die Lehre von Gott und seinen Wesensentfaltungen . . . Seite 277.
Die Welt in ihrem Abfall . . . . . — 315.
Die Erlösung und die Wiederkehr . . . . . — 379.

Beilagen.

1. Über den Ursprung der Elkesaiten . . . . . — 457.
2. Samuel im Todtenreiche . . . . . — 460.
3. Zur Lehre von der Auferstehung . . . . . — 462.
4. Die Anekdota des Magnus Crusius . . . . . — 465.
5. Die Ausgaben . . . . . — 472.

Zusätze und Berichtigungen . . . . . — 477.
Register . . . . . 480.

I.

Leben und Schriften.

Zweites Buch.

Von Origenes Umsiedelung nach Palästina bis zu seinem Tode.

Origenes erſtmaliger Aufenthalt in dem paläſtinenſiſchen Cäſarea.

Die älteſte Metropole aller Gemeinden, das ehemalige Jeruſalem, war, faſt unmittelbar nachdem von da die Kirche des Herrn ausgegangen war, von der Erde verſchwunden, bis auf den Grund zerſtört durch Titus Vespaſian; und auch die wenigen Reſte, welche die Stelle bezeichnen ſollten, wo vormals die Stadt war, nebſt der kümmerlichen neuen Anſiedelung, hatte Hadrian dem Erdboden gleich gemacht. Seitdem erhob ſich auf einem Theile des alten Stadtraums eine römiſche Militärcolonie, Aelia Capitolina. Schon bevor Vespaſian die Stadt einſchloß, hatten ſich die dortigen Chriſten, deren Zahl die ältere Annahme um vieles überſchätzt [1]), über den Jordan, die meiſten nach Pella geflüchtet; nur wenige waren ſpäter zurückgekehrt, und der erneuerte jüdiſche Freiheitskampf zerſprengte dieſe dürftig wiedererſtandene Kirche [2]). In

1) Man rechnete acht bis zehn tauſend, nach den Angaben der Apoſtelgeſchichte die Summe derer, welche dort getauft wurden. Aber wie viele von dieſen waren nur vorübergehend in Jeruſalem anweſend, zur Feier der Feſte? S. G. A. Oſiander, über die erſte Ausbreitung des Chriſtenthums, in Ständlin und Tzſchirner's Archiv IV, 363.

2) S. Le Quien, Oriens Christ. III, 105; auch die *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* von Doſitheus, dem im J. 1707 zu Conſtantinopel verſtorbenen Patriarchen von Jeruſalem. Sein Nachfolger Chryſanthus, welchem man die Anordnung und letzte Feile des

Aelia Capitolina, welches Juden und Christen von Anfange an gern Jerusalem nannten, bildete sich jetzt aus den Heiden, — den Juden und die von ihnen abstammten war der Zutritt zu dem Orte versagt, — eine völlig neue Gemeinde, die, nicht eben zahlreich und in keinem inneren Zusammenhange mit jener früheren, willfährig auf das Ansehen verzichtete, welches sie als Erbin des altehrwürdigen Namens in Anspruch nehmen konnte. Auch scheint sie zu Anfange gar keine hervorragende Einsicht besessen zu haben. Die Sagen aus der wunderthätigen Amtsführung des Bischofs Narcissus [1]), welche hier entstehen konnten, verrathen eine auffallende geistige Armuth, und vielleicht erzeugte auch diese Stätte der Erinnerungen an die Lebensgeschichte des Erlösers von den geschmacklosen apokryphischen Dichtungen, die ihn verherrlichen sollten, die meisten [2]). So erklärt sich das frühe Zurücktreten der jerusalemischen Kirche gegen ihre Tochtergemeinden. Die älteste von diesen, durch Petrus gestiftet, als er den römischen Hauptmann Cornelius und die Vielen in dessen Hause taufte [3]), Cäsarea Stratonis in Palästina, wurde das Haupt der palästinensischen Kirchen; es führte den Vorsitz auf den Synoden [4]). Erst von

---

Werks verdankt, ließ dasselbe zu Bukarest acht Jahre später erscheinen. Das in Deutschland seltene Buch, weches auch Le Quien nicht benutzt hat, enthält, in altgriechischem Idiom, eine ganze Kirchengeschichte, alle wichtigen politischen Begebenheiten und vieles Dogmatische, alles angeschlossen an die Geschichte der jerusalemischen Kirche. Was alte und neuere, dem Griechen zugängliche Schriftsteller über diese gesagt haben, findet man hier in zwei Folianten beisammen, wie sich erwarten läßt, ohne Kritik. Das Hiehergehörige s. T. I, 22 seqq.

1) Euseb. HE. VI, 9. 10.

2) „Wie manches mochte erst allmälig von den Gegenden aus, wo einst das göttliche Kind geweilt und gewandelt hatte, auch in weitere Kreise übergehen." Vorberg, in der Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen I, 138.

3) Apostelgesch. 10, 27. 48.

4) Den Theophilus von Cäsarea nennt Eusebius vor Narcissus, wo er die Vorsitzer der Synoden im Paschastreite zu Ende des zweiten Jahr-

Herodes dem Großen erbaut, aber begünstigt durch die Lage am Meer und schon vor Vespasian Sitz der römischen Procuratoren, ausgestattet durch diesen Kaiser mit den Privilegien der römischen Colonien, hatte Cäsarea, eine Stadt von Palästen, frühzeitig den Vorrang vor allen großen Städten Palästinas gewonnen. Die Bevölkerung bestand aus einigen tausend Juden, zu ungleich größerem Theile aus Heiden, und zeigte eine griechisch römische Bildung; man kann diese Stadt ein palästinensisches Alexandria nennen.

Hier hatte Origenes vor wenigem die Presbyterweihe empfangen, die seine Verweisung aus Alexandria veranlaßte, und hier nahm er seinen Wohnsitz; nicht in Jerusalem, wo doch der Freund seiner Jugend, Alexander, Bischof war, und an ihm gelehrte christliche Bildung einen thätigen Beförderer hatte. Davon zeugte die Bibliothek, die er hier gründete, und in welcher er werthvolle christliche Schriften, vornehmlich Briefe der Kirchenlehrer, niederlegte [1]). Und hier hatte früher Clemens eine heimische Zufluchtsstätte gefunden [2]). Indessen auch mit Theoktistus, dem Bischof von Cäsarea, war Origenes befreundet, und in dieser an allen Hülfsmitteln der Bildung reichen Stadt öffnete sich ihm ein Wirkungskreis gleich dem, welchen er verlassen hatte.

Von hier schrieb Origenes an seine Freunde in Alexandria. Ein Schreiben von Demetrius, worin Origenes eine den Grundsätzen des Evangeliums widerstreitende Gesinnung erkennen will [3]), war in Cäsarea eingetroffen. Vermuthlich meldete es den Beschluß jener zweiten alexandrinischen Synode, welche dem Ausge-

---

hunderts aufführt, HE. V, 23. Er that dies gewiß nicht aus Vorliebe für den Bischofssitz, den er selber nachmals inne hatte. Seine Kirchengeschichte verräth nirgend die Absicht, ihn zu heben. Wenig enthält sie über die cäsareensische Kirche; nicht einmal die Reihenfolge ihrer Bischöfe hat Eusebius angegeben. Nur Rom, Antiochia, Alexandria und Jerusalem würdigte er dieser Auszeichnung.

1) Euseb. l. c. VI, 20. 2) Ibid. XI, 11.

3) Tom. in Ioan. VI, 101: ... *διὰ τῶν καινῶν αὐτοῦ γραμμάτων, τῶν ἀληθῶς ἐχθρῶν τῷ εὐαγγελίῳ.*

wieſenen die Würde eines Presbyters abſprach, und drang auf Anerkennung dieſer Maßregel. Was in dieſer ſtreitigen kirchlichen Rechtsfrage Demetrius auf ſeinem Standpunkte fordern mußte, konnte leicht dem Origenes als ein Uebermaß erſcheinen [1]). Ueberdies enthielt wohl der Brief Hindeutungen auf ſeine Heterodoxie. Denn in dem Schreiben an die alexandriniſchen Freunde rechtfertigt Origenes auch ſeine Lehre. Er leugnet hier, je ein einſtiges Seligwerden des Teufels gelehrt zu haben, oder lehren zu können [2]), und beſchwert ſich über die Verfälſchung der Urkunde ſeiner Disputation mit dem Candidus, wie über die Erdichtung der Acten einer Streitunterredung, welche nicht zur Ausführung gekommen war, weil der Gegner, zugleich der Verfaſſer der untergeſchobenen Acten, ihr auswich [3]). Im Uebrigen findet er nöthig, an die Klagen der Propheten über die Hirten des Volks zu erinnern, und den Ausruf zu wiederholen: Niemand traue ſeinem Nächſten, niemand verlaſſe ſich auf die Führer [4]); die Leiter meines Volks kennen mich nicht, thöricht ſind ſie und unachtſam, aber Rechtthun wollen ſie nicht lernen [5]). Und er fügt hinzu, man müſſe ſolche Gegner bemitleiden, nicht ſie haſſen, für ſie beten,

1) S. die erſte Abth. S. 410.

2) Origenes konnte das in gewiſſem Sinne ſagen, wie dies ſelbſt Hieronymus einräumt (Invect. in Ruſin. II, 413). Candidus hatte geſagt: diabolum pessimae esse *naturae*, et quae salvari nunquam possit. Contra hoc recte Origenes respondit, non eum periturae esse substantiae, sed voluntate propria corruisse et posse salvari. Hoc Candidus vertit in calumniam, quasi Origenes dixerit, diaboli *naturam* esse salvandam. Quod ille falso obiecerat, hic refutat. Hieron. l. c. p. 415. Origenes lehrte, daß der Teufel, wenn er aufhört böſe zu ſein, alſo doch nicht das Böſe in ihm, gerettet wird (de Princ. III, 324). Aber allerdings lehrte er eine einſtige Bekehrung des Teufels. Die Ausdrücke in dem Briefe ſind doppelſinnig, und ſollten nur den Kundigen verſtändlich ſein.

3) S. Abth. I, 408.

4) Mich. 7, 5.

5) Jerem. 4, 22, nach der Septuaginta.

nicht ihnen fluchen. Dies ist das Aeußerste, was Origenes gegen sie in dem ganzen Briefe gesagt hat [1]).

Nicht sogleich fand er die Gemüthsruhe wieder, ohne welche die Fortsetzung seines Werks über das johanneische Evangelium nicht gelingen konnte; einstweilen fehlten auch die Schnellschreiber, die ihm unentbehrlich waren [2]). Vielleicht hat er jetzt wieder, hiedurch bestimmt, die Stätten aufgesucht, wo Jesus mit seinen Jüngern und die Propheten gewandelt hatten [3]). Nur wenige Zeit erforderte eine Reise nach Jerusalem von Cäsarea, von wo es etwa funfzehn Meilen entfernt ist. Fromme Gefühle, die die heiligen Orte in ihm erregten, hat er nirgend in seinen Schriften mitgetheilt; für seine Wissenschaft war die Anschauung der Oertlichkeit nicht ohne Ausbeute. Sie entschied ihn sogar beim Wäh-

---

1) Wir haben nur Bruchstücke desselben in der Uebersetzung theils des Rufinus (de Adulteratione librorum Orig. s. Epilogus in Apologeticum Pamphili, bei de la Rue in Opp. Orig. T. IV. Append. p. 15), theils des Hieronymus (Apolog. adv. Rufin. II, 411). Letzterer erklärt uns seine Absicht, die Stellen herauszuheben, in welchen sich die Leidenschaftlichkeit des Origenes gegen Demetrius verriethe, und hat also gewiß nicht unterlassen, die stärksten Ausdrücke mitzutheilen. Beide Bruchstücke hat de la Rue zusammengestellt, T. I, 9.

2) Tom. in Ioan. VI, 102.

3) Ibid. p. 140. Nach Huetius wäre diese Reise die erste, auf welcher Origenes das heilige Land durchwanderte. S. jedoch die erste Abth. S. 224. 234. — Die erste der Homilien über das erste Buch Sam. (Hom. in libr. Regn. I, 481 seqq.) hat Origenes in Jerusalem, wie es scheint im Beisein Alexanders (vgl. Abth. I, 216), gehalten. Man kann sie in diese Zeit, oder in eine frühere setzen. Auch die zweite dieser Homilien (de Engastrimytho) kann damals gehalten worden sein. Beide sind die einzigen Reste der Auslegungen des Origenes über die gesammten vier Bücher der Könige. Aber Origenes selber führt noch eine Homilie von sich über 1 Kön. 3 an (Hom. in Ios. III, 403), und noch Cassiodor (Institt. c. 2.) kannte vier Homilien von ihm über das erste Buch Samuel, eine über das zweite, eine andere von großem Umfange über einen Abschnitt aus dem zweiten Buch der Chronik, ferner (Ibid. c. 6) eine über das B. Esra, eine über das B. Nehemia, die beide Bella-

len zwiſchen den Lesarten [1]). Bald finden wir ihn in Cäſarea wieder, ganz in der gewohnten Thätigkeit. Die Arbeit über Johannes wurde wieder aufgenommen, und Vorträge beſchäftigten ihn, die er nun unangefochten auch in dem Kirchengebäude hielt, nicht ſelten in Gegenwart des Alexander und Theoktiſtus. Sie überließen ihm, wenn er auftrat, das Ganze des Lehrens und Predigens, ohne ſeinen Vorträgen ein Schlußwort hinzuzufügen [2]).

---

tor überſetzt hatte, und die Caſſiodor auch in dieſer Ueberſetzung kannte. Das hier Angeführte mag alles ſein, was Origenes über dieſe geſchichtlichen Bücher des A. T. hinterlaſſen hatte. Ein Irrthum iſt es, wenn Ceillier (Hist. des auteurs sacr. II, 620) glaubt, Origenes beziehe ſich Tom. in Ioan. XXVIII, 390 auf ein exegetiſches Werk von ihm ſelber über die Bücher der Könige, und verſpreche Tom. in Matth. XVI, 754 (bei C. Tract. XXXV) eine Auslegung des erſten Buchs der Könige und des zweiten der Chronik. Dort blickt Origenes auf eine eben mitgetheilte Erklärung der Stellen 1 Sam. 16, 14 und 1 Kön. 20, 21 zurück, mit den Worten: *ταῦτα μὲν οὖν εἰς τοὺς τόπους ἐζητήσθω*, und an der andern Stelle führt er jene bibliſchen Bücher ſelbſt, nicht einen Commentar darüber, an.

1) Er las *Βηθαβαρᾷ* ſtatt *Βηθανίᾳ*, Joh. 1, 28, unter der Vorausſetzung, daß der ſpäter übliche Name immer der alleinige war (Ibid. l. c.). Vielleicht ſind beide Worte Bezeichnung deſſelben Ortes. S. Tholuck zu jener Stelle. Was Origenes über die Lesarten Geraſa und Gadara Matth. 8, 28 und in den Parallelſtellen ſagt, findet man gleichfalls im Tom. in Ioan. VI, 140.

2) So verſtehe ich die Worte des Euſebius am a. O.: *αὐτῷ „μόνῳ (τῷ Ὠριγένει)" τὰ τῆς τῶν θείων γραφῶν ἑρμηνείας καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου* (d. i. Schriftauslegung und Lehrvorträge jeder Art) *πράττειν συνεχώρουν*. Nach älteſter Sitte fügte der Biſchof den in ſeiner Gegenwart gehaltenen Vorträgen mindeſtens ein Schlußwort hinzu. Selbſt dies unterließen jene bei Origenes Predigten, um ihn auszuzeichnen: *προσανέχοντες αὐτῷ, οἷα διδασκάλῳ*, Euseb. HE. VI, 27. — Der Beſuch Firmilians, des Biſchofs von Cäſarea in Cappadocien, deſſen dieſe Stelle gedenkt, gehört in eine ſpätere Zeit. Richtig hat Hieronymus die Angabe aufgefaßt (Catal. c. 54); Gregor von Nyſſa, welcher den Firmilian einen Mitſchüler des Gregorius Thaum. bei Origenes nennt, irrt auch in dieſer Angabe. Firmilian war ſchon Biſchof, als

Auch erblühte nun in Cäsarea eine theologische Schule, im Wesentlichen gleich jener in Alexandria, nur war ihr Zweck von Anfange an ausschließlich die christliche Wissenschaft.

Schon dort hatte Origenes in der letzteren Zeit nur die Fortgeschrittenen und Fähigeren unterrichtet, die einen philosophischen Unterricht fassen konnten [1]). In Cäsarea, wo die katechetische Unterweisung nicht, wie dort, eine gelehrte sein mußte, und wo ihm kein Katechetenamt übertragen war, trat er in freierer Stellung auf, als philosophischer Lehrer, die vollkommenste Weisheitslehre, die christliche, verkündigend. Wir besitzen die Abschiedsrede, in welcher ihm ein Schüler, den er hier bildete, der wunderthätige Gregorius, für die empfangenen Belehrungen dankt, nach damaliger Sitte [2]), und vieles enthält die Rede, was über Origenes jetzige Stellung und Lehrweise Licht verbreitet [3]).

Origenes Alexandria verließ (Euseb. HE. VI, 26). Huetius hätte es nicht versuchen sollen, den Nyssener mit Eusebius in Uebereinstimmung zu bringen.

1) S. Abth. I, 363. 365.

2) Auch den jüdischen Lehrern hielten ihre Schüler Abschiedsvorträge. S. Zunz gottesdienstliche Vorträge der Juden, Berlin 1832. S. 336.

3) Gregorii Thaumat. Panegyric. ad Origenem, bei de la Rue Tom. IV. Opp. Orig. Append. p. 55. Dieser Herausgeber hat außer vier Handschriften die Ausgaben von Höschel, welcher diese Rede den Büchern des Origenes gegen Celsus beifügte, und die des Gerhard Voß (nicht Gerh. Joh.) nach dem Pariser Abdruck, hingegen nicht die von Bengel (Stuttgard. 1722. 8.) benutzt. Letzterer, die anerkannt die beste ist, folgt Gallandi (Bibl. Patr. T. III.). Ich citire hier der Gleichförmigkeit halber den Benedictiner, dessen Text doch auch nur um wenig nachsteht. Die Vorzüge der Darstellung, welche man dieser Rede gemeinhin nachrühmt, finde ich darin nicht. Der Ausdruck ist sehr überladen, obschon im Einzelnen rein. Hingegen gilt mir allein dieser Panegyricus als authentische Quelle für die frühere Lebensgeschichte ihres Verfassers und seines Verhältnisses zu Origenes. Es ist eine vergebliche Bemühung, die Angaben des Gregor von Nyssa in seiner Lobrede auf den Thaumaturgen mit dessen eigenen Aussagen in Uebereinstimmung zu bringen. Der Nyssener war nicht genau unterrichtet, und

Die katechetische Schule in Alexandria war eine öffentliche, durch ein langes Herkommen begründete Anstalt der dortigen Kirche. Dadurch war ihr Fortbestand gesichert. Von Origenes ging das Amt eines Vorstehers und Lehrers der Schule an Heraklas über, mit welchem er schon seit länger die Arbeit getheilt hatte; nach dessen baldiger Erhebung zum Bischofe trat Dionysius ein, und auch ihn überdauerte weit der Glanz dieser Anstalt; nicht vor dem Ende des vierten Jahrhunderts ist er auf immer erloschen. Cäsarea wurde erst durch Origenes eine Pflanzstätte christlicher Gelehrsamkeit; und wenn sich gleich auch da lange die Nachwirkungen seiner Lehrthätigkeit erhielten, durch Schüler und deren Schüler, wie Pamphilus und Eusebius, den man den Sohn des Pamphilus nannte, so war doch die Bedeutung dieser Stadt für christliche Wissenschaft zunächst allein an Origenes geknüpft. Die damalige theologische Schule in Cäsarea und er selber, seine Persönlichkeit, sein Wirken, sind ein und dasselbe. Um ihn sammelten sich Lernbegierige, bald auch von fern her, in großer Anzahl [1]), und die sich ihm näherten fesselte er durch sein Wort, wie durch seine Persönlichkeit, und zog viele ganz in seine Bestrebungen hinein, manche wider ihre ursprüngliche Absicht.

So war Gregorius vom Pontus nach Cäsarea gekommen, um die schon damals berühmte Schule für römisches Recht in dem benachbarten Berytus zu besuchen [2]). Nur seiner Schwester wegen, die er ihrem Gemahl, einem römischen Präfecturbeamten in Cäsarea, zuführte, wollte er hier einige Tage verweilen. Aber

---

wie vieles Unglaubwürdige berichtet er nicht selbst aus dem spätern Leben des Wunderthätigen? Sehr verschiedene Urtheile über diese Rede s. bei Heyns de Gregor. Nyss. p. 70. Die Schrift von Nic. M. Pallavicini über das Leben des Greg. Thaum. habe ich nicht vergleichen können.

1) Euseb. HE. VI, 30.

2) Weitere Nachricht über diese Schule giebt Heeren in der Geschichte der classischen Litteratur im Mittelalter I, 27, 43.

in Cäsarea traf er mit Origenes, bald nach dessen Ankunft, zusammen und erkannte sogleich in ihm einen Geist, der mit dem seinigen sich verschmelzen sollte; wie zu ihm Origenes sich hingezogen fühlte, in starker Vorahnung der künftigen Größe dieses Schülers. Gregorius hörte ihn, wie er in einer Reihe von Vorträgen [1]) die wahre Philosophie und die Liebe zu ihr erhob, die Nichtigkeit jedes niederen Strebens zeigte, auf Entscheidung zwischen den entgegengesetzten Richtungen drang und, was er sagte, durch sein ganzes geistiges Sein, seinen Seelenfrieden, seine Begeisterung, Kraft und Klarheit verbürgte. Das fesselte den Jüngling, der schon früher, nach dem Tode des Vaters, dem Christenthum sich zugewendet hatte [2]); er entschloß sich, wenn schon nicht ohne einiges Schwanken, den früheren Lebensplan, Vaterland und Verwandte dem geliebten väterlichen Freunde aufzuopfern. Mit ihm schloß sich sein Bruder Athenodorus dem großen Kirchenlehrer an [3]).

Origenes leitete nun die Schüler, anfangs durch Wechselgespräche, später fast ausschließlich in zusammenhängendem Vortrage [4]), zur Auffassung aller philosophischen Disciplinen von christlichem Standpunkte. Falsche, dem Christenthum widerstreitende Vorstellungen und Begriffe zerstörte er, deckte die Scheintugenden, wie die Nichtigkeit der niederen Lebensgüter auf, verwies auf das wahre Sein der Dinge und stellte so, nicht nach dem Sprachgebrauch und den Regeln der rhetorischen Kunst, die Geltung der dem Philosophen unentbehrlichen Worte und Namen fest: das war seine Unterweisung in der Dialektik [5]). Darauf zeigte er die Spu-

---

1) Greg. Thaum. p. 62. 2) Ibid. p. 61.

3) Nach dem Zeugnisse des Eusebius am a. O., und des Hieronymus im Catal. c. 65. In jener Rede gedenkt Gregor seines Bruders nirgend namentlich. Doch zeigt die Art, wie er hier bald von sich allein, bald in der Mehrheit redet, daß er auch in dessen Namen sprechen wollte.

4) Greg. l. c. p. 66.

5) Ibid. l. c. p. 67: ... *οὐ κατὰ τὰς καλῶν ῥητόρων κρίσεις, εἴ τι ἑλληνικὸν ἢ βάρβαρόν ἐστι τῇ φωνῇ· τὸ μικρὸν τοῦτο καὶ οὐκ ἀναγκαῖον μά-*

ren der Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers in der Ordnung und den Gesetzen der Natur, wobei er die geometrischen Vorkenntnisse der Hörer und selbst die Astronomie benutzte. So lehrte er diese Wissenschaften und das, was man damals Physiologie oder Physik benannte [1]). Diese Vorstufen leiteten zu einer christlichen Ethik hin. Selbsterkenntniß ohne Selbstbetrug, Nachweisung des Umfanges unserer Seelenkräfte, der Entstehung des Affects, der Art, wie man dem Guten in sich erfolgreich zum Siege hilft, das Wesen und die Herrlichkeit wahrer Tugenden, der Weisheit und Mäßigung, der Rechtschaffenheit und Männlichkeit [2]), waren die Zielpunkte seiner Sittenlehre, die in ihm selber sich verkörpert zu haben schien; eine Ehrfurcht gebietende, auch in jenen Zeiten äußerst seltene Erscheinung [3]). Zur speculativen Gotteslehre, der Theologie im engeren Sinne, führte er durch Mittheilungen aus den Lehren aller Systeme, alle der sorgfältigsten Beachtung empfehlend, mit alleiniger Ausnahme derer, welche das Dasein Gottes und die Vorsehung leugnen [4]), und hier zeigte sich die Meisterschaft des vielerfahrenen und geübten Lehrers in der Sicherheit der Auswahl, in der Gewandtheit beim Ausscheiden und Umbilden einzelner dem Christenthum widerstreitender Lehrbestandtheile und Formen, in der Vereinigung und Unterordnung dieses mannichfachen Stoffs unter die Grundbegriffe des Christenthums. Denn allein die Schriftlehre hatte für ihn eine selbstständige und unbedingte Gültigkeit, und wenn auch jetzt, wie früher, seine allegorischen Deutungen manches Fremdartige unterschoben, so fand er doch allein in dem Schriftworte die Urquellen der Wahrheit, die Anleitung zur Vollkommenheit und die höchste geistige Freude. Und so lehrte er auch [5]).

Thema. Hienach mag die Auffassung von Weickmann, in seiner Abhandlung über Origenes Lehrweise nach den Angaben des Greg. Thaumaturgus (s. Abth. 1, 365), berichtigt werden.

1) Ibid. p. 67. 2) Hier folgte also Origenes wieder dem Plato.
3) Ibid. p. 68. 4) Ibid. p. 72. 5) Ibid. p. 74.

Fünf Jahre war Gregorius bei Origenes gewesen, als ihn Verhältnisse, die wir nicht kennen [1]), nöthigten, nach dem Pontus zurückzukehren. Die Verbindung, deren Auflösung er in jener Rede mit so viel wahrer Wehmuth beklagte, würde, wenn sie um wenig länger fortbestand, unfehlbar durch die Verfolgung Maximins zerrissen worden sein. Origenes Wunsch bei der Wiederaufnahme des johanneischen Commentars, daß ihm vergönnt sein möchte, das Werk ohne neue Störung zu vollenden [2]), ist nicht erfüllt worden. Nur zu früh erfolgte eine neue Befehdung der Kirche, die auch ihn traf, und sie kam ganz unerwartet [3]).

Die Zeit während der Verfolgung Maximins.

Auf die milde, den Christen günstige Regierung des Severus Alexander, unter dessen Schutze die Christuslehre am Hofe zahlreiche Bekenner geworben [1]) und Origenes der Julia Mammäa,

1) Gregorius mochte sie nicht angeben; es scheint, daß er genöthigt war, in seinem Vaterlande zunächst eine weltliche Laufbahn zu versuchen (s. p. 75. 77), und damit stimmt auch der Inhalt des Briefes überein, welchen Origenes später, um 240, an ihn richtete. Die Dauer seines Aufenthalts in Cäsarea giebt Eusebius an (HE. VI, 30), indem er wohl, wie dies von den Alten sehr häufig geschieht, begonnene Jahre für volle rechnet. Man darf nicht diese fünf Jahre theils vor, theils nach Origenes Flucht während Maximins Verfolgung setzen; wie de la Rue, um die ganz unzuverlässigen Angaben des Gregor Nyss. einflechten zu können.

2) Tom. in Ioan. VI, 102.

3) Gregorius Thaum. ahnte sie nicht bei seinem Abschiede von Origenes, kurz vor dem Ausbruch der Verfolgung.

1) Euseb. HE. VI, 28.

vor wenig mehr als zehn Jahren, sie verkündigt hatte, folgte im J. 235 die zwar kurze, aber der Kirche sehr nachtheilige Verwaltung des Thraciers Maximin. Durch den Mord seines Vorgängers, dessen Vertrauen er seine militärische Befehlshaberstelle verdankte, im Besitze des Throns, jedoch nur Haß und Tod dem Hause Alexanders und allen, die ihm nahe standen, entgeltend, richtete er ausschließlich gegen die Häupter der Gemeinden seinen rohen Grimm: weil eben diese Alexander begünstigt hatte, und weil er in ihnen die Urheber der Lehre zu erkennen glaubte. Zwar litten auch jetzt nur einzelne Provinzen, und es konnte gelingen, durch die Flucht, der Obrigkeit, wie der aufgeregten Volkswuth [1]) auszuweichen; aber unmöglich konnte Origenes da ungefährdet bleiben, wo alle ihn kannten [2]). Er suchte Zuflucht in Cappadocien, bei dem Bischof Firmilian, der ihn entweder schon früher oder eben jetzt zu sich eingeladen hatte [3]). Jedoch auch hier erhob sich die Verfolgung [4]), und nur der zurückgezogene Aufenthalt im Hause einer christlichen Jungfrau, Juliana, gewährte dem Vielgehaßten einige Sicherheit. Zwei Jahre lebte er in dieser Verborgenheit [5]). Juliana war die Erbin der Büchersammlung jenes Symmachus, welcher durch seine Uebersetzung des Alten Testaments und als Verfasser ebionitischer Schriftauslegungen bekannt ist. Neben seinen Commentaren über das Evange-

---

1) Firmilian. Ep. c. 9 bei Cyprian, welcher den Brief ins Lateinische übersetzt hat. Es heißt da: erat enim transeundi facultas, eo quod persecutio illa non per totum mundum sed localis fuisset. Wohl kaum betrifft eben diese Verfolgung, was Origenes in der Ser. in Matth. p. 857 sagt, daß Erdbeben die Verfolgungen zu schärfen beitrugen.

2) Orosius (L. VII, c. 19) konnte meinen, und Beda nebst Anderen glaubwürdig finden, daß Origenes Wirken die Verfolgung ausschließlich veranlaßte.

3) Euseb. HE. VI, 27.

4) Firmilian. l. c.: Serenianus tunc fuit in nostra provincia Praeses, acerbus et dirus persecutor.

5) Pallad. Laus. c. 147. Bei Meurs. p. 152.

lium des Matthäus [1]) und anderem fand Origenes hier vermuthlich auch manches, was seinem großen kritischen Bibelwerke zu Statten kam [2]). Doch fällt die letzte Vollendung der Hexaplen nicht in diese Zeit, sondern in Origenes späteste Lebensjahre.

Diese Verfolgung, welcher Origenes selber entkam, traf seinen ihm lange bewährten Freund, Ambrosius [3]), und einen cäsareensischen Presbyter Protoktetus, dem er gleichfalls nahe verbunden war. Man hatte sie eingezogen; im Gefängnisse sahen

---

1) So fasse ich die Worte bei Euseb. HE. VI, 17: *ὑπομνήματα ἐν οἷς δοκεῖ „πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον" τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.*

2) Dodwell (Dissert. in Iren. 4, c. 40) glaubte, Origenes habe hier das Autographon jener Uebersetzung erhalten, und zuerst sie veröffentlicht. Letzteres kann nicht sein, da die Alten zwei Ausgaben derselben von Symmachus selber kennen; wovon später, im Abschnitt über die Hexaplen. Daß Origenes hier, bei Juliana, ein Exemplar der Uebersetzung auffand, oder manches, was dem Symmachus als Apparat für sie gedient hatte, ist möglich, aber schwerlich befand sich darunter das Autographon. Origenes würde es in den Vorbemerkungen zu den Hexaplen gesagt, und Eusebius, der diese aufs genauste kannte, es wiederholt haben, wenn es so war. Statt dessen lesen wir bei ihm HE. VI, 157, Origenes habe außer dem oben genannten Commentar noch andere Schriftauslegungen des Symmachus (*μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἑρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου*), welche Juliana von diesem selber geerbt hatte, dort erhalten, und bezeuge dies selber. Und Palladius am a. O. spricht doch auch nur von einem alten stichometrischen Buche, in welches Origenes mit eigener Hand (*ταῦτα — ἅπερ ἐγέγραπτο χειρὶ Ὠριγένους*) die Worte eingeschrieben hatte: *τοῦτο τὸ βιβλίον εὗρον ἐγὼ παρὰ Ἰουλιανῇ παρθένῳ, ἐν Καισαρείᾳ κρυπτόμενος κἀγὼ παρ' αὐτῇ. ἥτις ἔλεγε παρ' αὐτοῦ Συμμάχου τοῦ ἑρμηνέως τῶν Ἰουδαίων αὐτὸ εἰληφέναι.*

3) Wir wissen nicht, wo; vielleicht war er dem Origenes nach Cäsarea gefolgt, oder er war in Alexandria, wo wir ihn (Abth. I, 382) verlassen haben, ergriffen worden. Es scheint, daß Ambrosius ein angesehenes Staatsamt bekleidete, welches ihn zu vielen Reisen verpflichtete. Hieronymus nennt ihn (Catal. c. 56) vir nobilis, und Origenes sagt Exhort. ad Mart. p. 298: *δοξασθεὶς καὶ ἀποδεχθεὶς ὑπὸ πλείστων ὅσων πόλεων, νῦν ὥσπερεὶ πομπεύεις, αἴρων τὸν σταυρὸν τοῦ Ἰησοῦ,*

ſie dem Ausgange ihres Bekenntniſſes entgegen. Es wurde vermuthet, was ſich nachmals nicht beſtätigte, wie es ſcheint, weil die Bürgerkriege unter Maximin, darauf ſein baldiger Sturz, die Ausführung verhinderten: dieſer Kaiſer werde ſie vor ſich nach Germanien [1]) fordern, und ſie dort enthaupten laſſen [2]). Da verfaßte Origenes ſeine Schrift über das Märtyrerthum [3]), eine Ermunterung zur Standhaftigkeit. In Ambroſius würde Origenes viel verloren haben [4]); das verſchwieg er. Ambroſius hatte viele Güter, Weib und Kinder: eben ſo viele Hinderniſſe eines unerſchrockenen Todesmuthes. Aber nur beneidenswerth fand es Origenes, daß jener, freudig ſo viel verlaſſend, einen heller leuchtenden Beweis der Treue geben konnte, als die Armen, welche wenig aufzuopfern hätten. „Wie gern, ſchrieb er ihm [5]), möchte

---

ἱερὲ Ἀμβρόσιε. Später treffen wir ihn in Nicomedien. Er war vermuthlich ſchon jetzt Diakonus: Hieronym. Catal. l. c. Ob er es in Alexandria geworden, wiſſen wir nicht; aber auch der auswärtige Diakon wurde, wie der Presbyter und Biſchof, damals in den aſiatiſchen Gemeinden überall als ſolcher anerkannt. In Mosheim's Ueberſetzung der Bücher gegen den Celſus findet man S. 9 eine Beilage, Nachricht vom Leben des Ambroſius, welche über manches Zweifelhafte zu ſicher entſcheidet.

1) Exhort. ad Martyr. p. 301, nach der Auffaſſung von Tillemont (Mémoires ecclésiastiques p. 272) und Ceillier, die ſich auf die Angabe Herodians ſtützt, daß der Kaiſer oft Angeklagte von fern her zu ſich beſchied, und an den Hinrichtungen Gefallen fand. Und mit dieſer Annahme ſtimmen auch die Worte der Exhort. p. 298: Jeſus gehe dem Ambroſius voran auf dem Wege zu Machthabern und Königen.

2) Ibid. p. 276: ... τοῖς ξίφεσιν ἐπιφερομένοις τῷ τραχήλῳ.

3) Euseb. HE. VI, 28. Es hat ſie zuerſt Joh. Rud. Wetſtein mit dem Briefe an Julius Afrik. und dem Dialog. c. Marc. zu Baſel 1674 herausgegeben. Bei de la Rue findet man ſie im erſten Bande.

4) Ambroſius ſtarb nicht jetzt, aber doch vor Origenes. Frühzeitig hat man es ihm zum Vorwurf gemacht, daß er deſſelben nicht in ſeinem Teſtament gedachte: Hieron. l. c. Vielleicht wollte Origenes nicht Erbe ſein.

5) Exhort. ad Martyr. p. 283.

ich viele irdische Güter, ja mehr als du besitzen, und dann den Zeugentod sterben in dem Herrn, um im Himmel wieder viel mehr zu erlangen, als ich hier zurückgelassen hätte, und um der Vater eines viel zahlreicheren und heiligeren Geschlechts werden zu können bei ihm, der im Himmel und auf Erden der rechte Vater ist. — — Es ist ja billig, daß die, welche die Prüfung durch Leiden nicht zu erdulden hatten, denen nachstehen, deren Geduld in der Marterkammer und im Feuer sich erprobt hat; und auch wir, die Armen, wenn wir als Märtyrer sterben sollten, müßten uns doch unter euch beugen, die ihr alle irdischen Güter, ja die Liebe zu den Kindern, und alle diese Scheinherrlichkeit der Welt, die so viele eifrig suchen, eurer Gottesliebe in Christus aufgeopfert habt." Es liegt hierin kein Widerspruch mit Origenes Ansicht über die Vorzüge der Armuth und die Pflicht auf allen Besitz zu verzichten [1]; denn eben diese Verzichtleistung fordert er auch hier. Aber der Maßstab, welchen er hier anlegt, ist nicht ganz der rechte: die Gesinnung allein schätzt der Herr [2] und bestimmt den Werth unserer Hingebung nur nach unserer Bereitwilligkeit, und der Art, wie wir dulden. Doch ist jenes Wort ein so wahrer Ausdruck der Demuth dessen, der es gesprochen hat, daß man nur ungern den Irrthum darin anmerkt. Er steht in Verbindung mit der verderblichen Ueberschätzung der Verdienstlichkeit menschlicher Handlungen, die wir überall bei Origenes finden, und aus diesen Quellen flossen noch andere irrige Behauptungen. Nicht das Gemüthvolle ist in der Schrift vom Märtyrerthum der vorwiegende Bestandtheil. Wohl enthält sie noch viele Stel-

1) S. Abth. I, 202.

2) So lehrt auch Origenes selber Tom. in Matth. XI, 495. 500. Aber obigen Irrthum enthält die Schrift vom Märtyrerthum auch schon ganz zu Anfange (p. 275), wo es heißt: ὧν (παθημάτων τοῦ νῦν καιροῦ) ὥσπερεὶ „ὠνούμεθα" τὴν μακαριότητα, und das Maß der so erkauften Seligkeit richte sich nach der Größe der erlittenen Trübsal; nur werde über Verdienen gegeben.

len, welche die innigste Mitempfindung eingab [1]), wie auch eine reiche Auswahl von tröstenden Bibelsprüchen. Und trefflich benutzt Origenes die Geschichte der jüdischen Märtyrer zur Zeit der Makkabäer, um zu gleichem Glaubensmuthe aufzufordern [2]). Wie er indeß immer strebte, die Empfindung im Gedanken zu befestigen, so ist auch diese Schrift eine Entwickelung dogmatischer Ueberzeugungen, und trägt die Spuren der Einflüsse ihres Zeitalters.

Ihr Grundton ist jenes Wort des Apostels, welches zu allen Zeiten der Wahlspruch wahrer Christen war: Wir sehen auf das Unsichtbare [3]). Aber weil die Menschen so lange allein das Sichtbare gesehen, gesucht, und das Sichtbare göttlich verehrt hatten, deshalb konnte, als man zuerst anfing, das Unsichtbare wahrzunehmen, eine unbegrenzte Verachtung des Sichtbaren an die Stelle des früheren Uebermaßes treten. Vom Oriente her hatte sich dieselbe, lange vor Christus, im Abendlande verbreitet: bei den Pythagoreern, wie bei Plato und im Neuplatonismus findet man ihre Spuren. An der Materie haftet nach diesen Lehren das Böse; es besteht darin, daß sie weder Form noch Qualität hat [4]). Eine ähnliche, aber doch nicht völlig gleichlautende Sprache vernimmt man auch in der Schrift vom Märtyrerthum.

Ein Abfall der Seelen von Gott, glaubte Origenes, ist Ursache ihrer Versenkung in diese niederen Gebiete des Daseins, wo sie von der Hülle eines gröberen Körpers umgeben sind. Nicht die Materie an sich ist das Böse [5]), welches früher ist, als sie; aber sie ist, — wir können so am besten Origenes Ansicht ausdrücken, — die Erscheinungsform des Bösen. Das Werk der Allweisheit und Güte ihres Urhebers [6]), getragen von seiner

1) Man sehe unter anderm Exhort. ad Martyr. 276. 299.
2) Ibid. p. 287. 3) 2 Cor. 4, 18. Exhort. p. 303.
4) S. Abth. 1, 32. 204.
5) Wie es auch Celsus irrig behaupte: c. Cels. IV, 553.
6) C. Cels. IV, 546. Vgl. Ps. 103, 24. Sel. in Ps. p. 832: alles, was Gott geschaffen hat, ist gut; als Träger eines λογικόν, Tom. in Ioan. XIII, 253.

Kraft und eine Trägerin gleichsam der Ausflüsse seiner Herrlichkeit [1]), nicht unbedingt nothwendig [2]), so wenig, als die Sünde selber, aber nothwendige Folge der Entfernung der geschaffenen freien Geister von Gott, ist sie erforderlich, um die große Verschiedenheit ihres Verhaltens gegen ihn zu bezeichnen, die einzig mögliche [3]), wie die in unendlicher Menge der Abstufungen wandelbare Form der Mannichfaltigkeit [4]). Sie ist nicht wahrhaft Substanz [5]): an sich völlig leblos, unbeseelt [6]), unfähig jeder wesenhaften Verbindung mit Gott, wie endlicher vollkommener Ver-

1) S. die Stelle L. in Cant. III, 68, deren griechischen Text Prokopius erhalten hat. De Princ. I, 6 (Fragm. 8). De Orat. p. 236.

2) Das ist der wahre Sinn der Erörterung de Princ. II, 168 sqq. S. meine Anmerkung zu d. St.

3) De Princ. II, 172: — quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem.

4) Tom. in Ioan. XIII, 231. De Princ. II, 163. 167. 172; III, 326. C. Cels. IV, 548. Da nun die Mannichfaltigkeit der ursprünglich in allem einander gleichen Geister die Verschiedenheit der Grade ihres Abfalls ist, so ist, nach Origenes, die Materie, wie oben gesagt wurde, die Erscheinungsform der Sünde.

5) De Orat. p. 246: sie ist nicht κυρίως οὐσία, sondern ein stetes Wechseln, bis zum letzten Wiederverschwinden, das allgemeine Substrat aller Körper und körperlichen Qualitäten. Aber doch ist sie nur dem Begriffe nach von diesen getrennt, nie in der Wirklichkeit anders, als in bestimmter, individueller Art und Form vorhanden, und geht also immer, in der Wirklichkeit ganz in dieser auf: de Princ. II, 163; IV, 377. Zweierlei Naturgebiete hat Gott geschaffen: die unsichtbare, geistige Welt, und das Materielle. Dieses ist das Secundäre in jeder Weise: Ibid. III, 326. Das stete Wechseln ist das Substantielle der Materie; sie ist ihrem Wesen nach in stetem Flusse: Sel. in Psalm. I, p. 534. De Princ. IV, 376.

6) Corpora secundum propriam naturam mortua et penitus exanima, quia ex nobis, id est, ex animabus corpus materiale vivificatur: de Princ. III, 297. Das Leben in der Materie ist lediglich in dieselbe hineingesenkte göttliche Kraft, und die Seele der Thiere ist ihr Blut: Ib. II, 206. Man lehrte dies im Gegensatze zu dem Dualismus, welcher die Hyle als Absolutes vorstellte.

klärung durch ihn, soll sie am Endziel der Dinge wieder gänzlich verschwinden [1]; so ganz, daß sie, bei neuem Abfall der Geister aus der wieder erlangten vollkommenen Vereinigung mit Gott, von neuem geschaffen werden muß [2].

Das eigentlich Wesenhafte, Gute in der Materie ist lediglich das Geistige, welches in ihr sich ausprägt, der Bildungstrieb, welcher ihr Form und Leben giebt [3]. Wenn Gott bei der Schöpfung alles, was er gemacht hatte [4], sehr gut fand, so ist, was da seine Billigung hat, allein dieses Geistige in den Dingen, ihr geordnetes Maß und Verhältniß, welches im Logos und durch ihn Bestand hat. Dieser selber, sofern er alle Ideen der Welt enthält, ist allein die wahre Welt [5], und die Welt der Geister, die durch ihn vorhanden ist, das Frühere, Wesenhafte vor dem Materiellen. Die Körper, in welche die Seelen nach ihrem Falle hinabsteigen müssen, sind nur ein der Gestalt und Beschaffenheit der Seelen, welche in sie aufgenommen werden, vollkommen entsprechendes Gefäß. Jede derselben hat nach Maßgabe ihres Verhaltens im vorirdischen Dasein, je nachdem sie mehr oder weniger vom Guten aufgegeben, ein besonderes, ganz indi-

---

1) De Princ. III, 42 (Fragm. 2); II, 165 sqq.; III, 318, nach Hieronymus (Ep. ad. Avit. p. 767).

2) Ibid. III, 322, nach Hieronymus.

3) Die insita ratio, quae substantiam continet corporalem, semper in substantia corporis, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei salva, de Princ. II, 227. Dieses Geistige, Formgebende in den Körpern, die Keimkraft ihres vegetirenden Lebens nennt Origenes mit den Stoikern, welchen er hier ganz sich anschließt, den λόγος σπέρματος, oder λόγος σπερματικός (Tom. in Ioan. XX, 308. 310. 313), ὁ λόγος ὁ περὶ ἑκάστου (Ib. XIII, 253), das vernünftige Samenverhältniß, „welches für die stoische Lehre so charakteristisch ist, als für die platonische der Begriff der Idee, und für die aristotelische der der Entelechie": Ritter, Gesch. der christl. Phil. I, 550. Auch Justin hat diesen σπερματικὸς λόγος aus der Stoa entlehnt.

4) 1 Mos. 1, 31.

5) Tom. in Ioan. XIX, 305.

viduelles Gepräge, so verschieden von anderen, als die Gesichtszüge und Gestalten der Menschen [1]); und dem entspricht genau der Körper, den sie erhält: Verkrüppelungen und Wohlgestalt, Krankheit und Gesundheit, die Organisation für reiche oder kärgliche Geistesfähigkeiten, selbst die äußerlichen Lebensverhältnisse sind bis ins Kleinste dem vormaligen Verhalten der Seelen gemäß [2]). Da sich die Menschheit in einer unübersehlich großen Menge verschiedener Typen entfaltet, deren äußerste Gegensätze in dem Erlöser und Antichrist hervortreten [3]), so kann jede Seele die ihr entsprechende Form erhalten; wobei freilich manche auf ihre Einkörperung bis zur elften Stunde warten muß, jede so lange, bis der ihr angemessene Körper erscheint [4]). In diesem findet sie Anlagen, Bildungskeime vor, deren Beschaffenheit durch die Erzeuger bedingt ist [5]). In Adam waren alle Menschenkörper der Potenz nach vorhanden [6]); weshalb auch die Schrift, wenn

---

1) Eine Signatur, signum: Hom. in Num. II, 278. Auch die jüdische Kabbala, wie überhaupt das spätere Judenthum (s. Eisenmenger II, 928), weiß von einer Aufbewahrung der Seelen im Himmel vor ihrer Einkörperung, und von dem Anlegen einer Gestalt, die dem irdischen Körper entspricht, bevor sie in diesen eintritt (Eisenm. I, 472). Die Lehre der griechischen Philosophie von der Einbannung der Seelen in die Körper s. bei Creuzer vor Plotin. de Pulchr. p. XXXIV; auch CXI die Anmerkung.

2) C. Cels. I, 351; de Princ. II, 220: so völlig theilte Origenes den jüdischen Irrthum des Zeitalters Jesu, Joh. 9, 3.

3) C. Cels. VI, 667. 4) Tom. in Matth. XV, 702, zu Matth. 20, 7.

5) Tom. in Matth. XIII, 605: *ἐπὶ μὲν τῶν σωμάτων οὐ παρὰ τὴν αἰτίαν τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ παρὰ τοὺς σπερματικοὺς λόγους, ὁ μὲν τίς ἐστι βραχὺς καὶ μικρὸς, ὁ δὲ μέγας, ὁ δὲ μεταξύ*, welchem Verhältnisse jedoch die geistige Größe oder Kleinheit des Menschen nicht entspricht. Tom. in Ioan. XX, 308: *καὶ σαφές γε, ὅτι τὸ μὲν σπέρμα τινὰς ἔχει τοὺς λόγους τοῦ σπείροντος ἐν ἑαυτῷ*. Auf die Ausbildung dieser Keime hat auch die Mutter Einfluß (Ib. l. c.), und so kann denn auch Maria, als Mutter des Herrn, eine Spenderin unseres Heils genannt werden: Hom. in Luc. VIII, 941.

6) Comm. in Ep. ad Rom. V, 546.

sie von Adam redet, oft das ganze Geschlecht, oder die menschliche Natur meint, in Uebereinstimmung mit der hebräischen Wortbedeutung [1]). Und Leibliches und Geistiges sind eins in den forterbenden Keimverhältnissen der Körper: die Anlagen und Seelenstimmungen der Eltern gehen auf die Nachkommen über. So hatte Abraham die logischen Keimkräfte aller Gerechten, von welchen er abstammte, in sich, und vererbte sie weiter mit dem, was in ihm selber hinzukam [2]). Denn auch ihrerseits kann die Seele, wie sie später durch ihr Thun eine immer völligere Bestimmtheit erhält, schon beim Eintritt in den Körper einen edleren oder minder edlen Seelentypus herzubringen, je nachdem sie im bisherigen Dasein zu einer höheren oder niederen Klasse, zu den Abrahamiden des Himmels, oder den minder edlen Geschlechtern der oberen Welt gehörte: auch sie tritt, ausgestattet mit gewissen Bildungstrieben, die besser oder geringer sein können, als die ererbten [3]), in den Körper hinein [4]), und beiderlei Keimkräfte, die leiblichen und seelischen, verbinden sich mit einander. Es ist Schuld und Strafe, wenn eine Seele ohne ihre volle Bestimmtheit geboren wird [5]), oder gar die ererbten guten Keime freithätig zerstört [6]), wie die, welche nur leiblich Kinder Abrahams sind; und um so kräftiger sind die ererbten Keimkräfte, je wenigere Zeugungen zwischen dem Erben und dem Vererbenden liegen [7]). Beauftragte Engel bewirken die, bei der Verschiedenartigkeit von Seele und Leib, schwierige Vereinigung der Seelen mit den Körpern [8]),

---

1) C. Cels. IV, 534. 2) Tom. in Ioan. XX, 310. 313.

3) Ib. p. 308: *σπερματικοὶ λόγοι συγκαταβαλλόμενοι (αὐτῇ), ... ἐγκαταοπαρέντες τῇ ψυχῇ.*

4) In Cantic. L. II, 58: perfecta extrinsecus veniens (anima), parato iam et formato inter viscera muliebria corpore induitur.

5) Tom. in Ioan. XX, 308: *δῆλον ὅτι οὐ πάντες ἄνθρωποι μετὰ πάντη* (leg. *πάντων*) *σπερματικῶν λόγων τῶν ἐγκατασπαρέντων αὐτῶν ταῖς ψυχαῖς τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ἐπιδεδημήκασι.*

6) Ib. p. 313. 7) Ib. p. 312.

8) Hom. in Luc. IV, 936; Tom. in Ioan. XIII, 261.

und nun durchdringt die Seele den materiellen Leib in allen seinen Theilen [1]). So entsteht in ihm ein bestimmt ausgeprägtes individuelles Seelenleben, welchem das Geistige in ihm, seine Grundverhältnisse und Keimkräfte, entsprechen, und diese eben, nicht seine Materie, sind in ihm das Samenkorn der Unvergänglichkeit, welches einer künftigen höheren Entwickelung, in der Auferstehung, fähig ist [2]). Das Materielle an sich ist nur ein Niederschlag, gleichsam ein Hinabgeschleudertes [3]) aus der unsichtbaren reinen und rein geistigen Welt, ein Schatten von ihr, ganz Scheußlichkeit im Vergleiche zu ihr [4]). Ihr Wesen ist die Nichtigkeit [5]), ihr Zweck die Läuterung der Gefallenen; und alles Zeitliche, sie selber, bedarf einer solchen [6]). Den Tag der Geburt soll man daher nicht feiern, sondern verfluchen; denn in die Unreinheit des Erdendaseins wird man hineingeboren, und kein Geborner ist rein [7]). Zwar giebt es auch einen völlig sündlosen Geist, der nur um uns zu retten, herniedergesendet wurde; und Manche sind, fast völlig sündlos, zu uns, tiefer als ihre Läuterung es forderte, hinabgesendet worden, um hier die Wahrheit zu offenbaren [8]). Aber auch sie werden ja in den menschlichen Körper hineingesenkt, und schon die

---

1) Hom. in Luc. XXV, 962. 2) C. Cels. V, 594; VII, 716.

3) *Καταβολή*, Tom. in Ioan. XIX, 305; de Princ. III, 309, nach Eph. 1, 4.

4) De Orat. p. 226. Auch von der Schönheit des menschlichen Angesichts soll dieses Urtheil gelten; dagegen sagt Origenes von der Seele, sie sei multum speciosa, et mirabilem habet pulchritudinem, als Bild Gottes, Hom. in Ezech. VII, 383 sq. Nicht der Körper des Menschen, nur der „inwendige" Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen; doch kann der Leib des Herrn Tempel werden: c. Cels. VI, 681. — Aehnlich sagte Aristoteles, die Gerechtigkeit der Seele habe einen helleren Glanz, als die Sterne.

5) De Princ. I, 153, nach Röm. 8, 20. 21 und Weish. Salom. 1, 1. 14. S. auch c. Cels. VII, 730.

6) Hom. in Ierem. XI, 194: *πάντα γὰρ τὰ ἐν γενέσει χρήζει τοῦ καθαρσίου τοῦ ἀπὸ τοῦ πυρός· πάντα τὰ ἐν γενέσει χρήζει τῆς κολάσεως.*

7) Hom. in Lev. VIII, 229. Tom. in Matth. XV, 685.

8) Hom. in Luc. IV, 936; IX, 942. De Princ. III, 310, nach Hiero-

Empfängniß und Geburt sind an sich unreine Vorgänge: durch sie wird der Geborene beim Eintritt in dieses Leben, die Folge seiner eigenen in dem früheren Dasein begangenen Sünde, von neuem befleckt; weshalb es auch im alten Bunde der Reinigung, im neuen der Taufe der Geborenen bedarf [1]). Und der Körper, zwar nicht unrein an sich [2]), so wenig als die Materie überhaupt, beschwert doch immer den Geist [3]) und ist, als Sitz der Begierden, die Ursache so vieler Sünden und der „menschlichen" [4]), von den bösen Geistern verstärkten Versuchungen [5]). Deshalb war selbst Jesus unrein durch seine Geburt, und mußte im Tempel die Reinigung empfangen [6]). So kann die Befreiung von dem Körper für die Guten nur ein Freiwerden zur herrlichen Freiheit

---

nymus. Tom. in Ioan. XIII, 255: sie werden mit den *σπέρματα σωτήρια*, d. i. mit der Bestimmung für eine erlösende Thätigkeit geboren; wider Willen, mit Seufzen, aber um mit Freuden zu erndten: Ps. 126, 5. 6.

1) Hom. in Lev. VIII, 230. Doch unterscheidet Origenes Hom. in Luc. XIV, 948 die sordes der Geburt von dem peccatum.

2) C. Cels. III, 474: *φύσις γὰρ σώματος οὐ μιαρά.*

3) De Princ. I, 153.

4) 1 Cor. 10, 13.

5) De Princ. III, 274. 277. 280. Hom. in Num. XXV, 367: omne vitium, quod regnat in corpore, ex quinque sensibus pendet. Auch die Bedürfnisse und Triebe des Körpers sind an sich gut, nur ist der geschlechtliche Trieb immer ein inhonestum, Hom. in Cant. II, 17 (vgl. de Orat. 198 und Abth. I, 211); auch bei den übrigen schließt sich oft sogleich die Begierde an: sed pro usu nostro fit saepe, ut res, quae bonae sunt per naturam, dum male his utimur, nos ad peccata deducant, Hom. in Cant. II, l. c. Wie dies geschehe, zeigen die so eben angeführten Stellen aus den Grundlehren, und c. Cels. IV, 554: das eigentlich Böse entsteht allein in dem Willen. — Ganz richtig erkannte Gregor Naz. in der Zweitheiligkeit unserer Natur mit ihren zwiefachen Trieben den Grund für die Möglichkeit der Sünde, Orat. XL, 695. Vgl. Ullmann's Greg. Naz. S. 429. Und von diesem Kampfe zwischen Seele und Leib spricht auch schon treffend Origenes, c. Cels. VIII, 759.

6) Hom. in Luc. XIV, 947.

der Kinder Gottes sein. Jedoch sehr verschieden sind nach dem Tode die Zustände der Abgeschiedenen, die Folge ihres Verhaltens im Leben. Eine große Reihe von Weltumbildungen liegt jedesmal zwischen einem Uranfange der Körperwelt und ihrer Wiederauflösung. Der jetzige Weltäon ist in einem solchen großen Ganzen eine späte, der Wiederkehr nahe Zeit. In ihm ist der Erlöser erschienen, der zu unzähligen der früheren Weltenreihen nicht hernieder kam [1]). Er bringt Vergebung der Sünden: in der Taufe, durch welche wir zu dem höheren Leben wieder hinaufgeboren werden, empfangen wir sie. Da wird die Schuld des ganzen früheren, vorweltlichen und irdischen Lebens hinweggenommen; aber es erstreckt sich diese Vergebung auch nur auf die Sünden vor der Taufe [2]). Was wir später sündigen, soll von uns selber, durch eigene, von Gott unterstützte Kraftanstrengung, durch Almosen, Buße, Versöhnlichkeit, stete Bemühung um das Gute [3]) und, vollständig auf einmal, wenn der Herr es vergönnt, durch die Bluttaufe des Zeugentodes gesühnt werden. Das Sterben des Märtyrers ist überdies, wie dem Opfertode Jesu ähnlich, so auch ein Erlösertod für viele. — Ein wesentlicher Bestandtheil der Schrift vom Märtyrerthum sind die letzteren Behauptungen, und überall verräth sie jene Ansichten ihres Urhebers über die Bestimmung des irdischen Daseins.

Mit der Auslegung einer Bibelstelle [4]) beginnt die an Ambrosius und Protoktetus gerichtete Schrift, um daran die Ermahnung zu standhaftem Beharren zu knüpfen, und Sehnsucht nach der Erlösung von dem sterblichen Leibe zu erregen. Die vollkommene Liebe zu Gott, sagt Origenes hier [5]), ist das Gegentheil

1) De Princ. II, 173.

2) Comment. in Ep. ad Rom. III, 516; c. Cels. III, 488. Vgl. Stäudlin's Geschichte der Sittenlehre Jesu II, 221. De Wette, Geschichte d. Sittenl. §. 197. Hoefling, Origenis doctrina de sacrificiis Christianorum. Partt. III. Erlang. 1840. 4.

3) Hom. in Lev. II, 190. Comment. in Ep. ad Rom. II, 476.

4) Jes. 28, 9. 10. 11, nach der Septuaginte.

5) Exhort. 275. Vgl. Hom. in Cant. II, 17.

der Liebe zu dem Sichtbaren, eine Abziehung und Lostrennung des Geistes nicht nur von dem Körper, sondern auch von allem, was körperlich ist, wobei man sich sehnt, von dem Todesleibe frei zu werden, und dürstet nach dem lebendigen Gott [1]).

Wer so einen völligen Unwerth des Sichtbaren und alles Aeußerlichen behauptete, konnte leicht auch das Bekennen selber für werthlos erklären. Man weiß, wie gnostische Parteien, damals und später, allein dem innerlichen Glauben des Herzens wahre Geltung beimaßen, um die Verleugnung in den Verfolgungen zu beschönigen. Origenes erinnert an die Pflicht des Christen, mit dem Munde zu bekennen [2]), unterscheidet die innerliche Anbetung und die äußere Verehrung [3]) des Götzenbildes, und untersagt auch diese äußere Handlung; er verbietet das Schwören bei dem Genius des Kaisers, wie überhaupt das Schwören; versichert, daß selbst die Sonne, — die er hier als edelstes derjenigen höheren Geisterwesen nennt, welche die Anbeter des Sichtbaren irrthümlich verehren, — gewiß die Anbetung zurückweise; erinnert an die Worte: Ich bin ein starker, eifervoller Gott [4]), und kommt dann auf die Wichtigkeit des Bekenntnisses, welches eine hingebende Zusage oder Abwendung des ganzen inneren und äußeren Seins einschließe [5]). Wer den Götzen opfert, fügt er später hinzu [6]), trägt zur Ernährung der Dämonen bei, welche von den Götzenopfern, als Bewohner des dichteren Dunstkreises der Erde, sich nähren [7]), zieht dadurch zu ihr diese Urheber alles Uebels auf ihr hernieder und betheiligt sich bei allem Bösen, was sie anstiften. Auch halte man nicht für gleichgültig, mit welchen Namen das

---

1) Röm. 7, 24. Ps. 41, 1. 2. 4. 2) Röm. 10, 10. Exhort. 277.

3) *Λατρεύειν* und *προσκυνεῖν*, l. c. — eine Unterscheidung, die im Bilderstreite wiederkehrte.

4) 2 Mos. 20, 5. 5) Exhort. 280. 6) Ibid. 305.

7) So schon Homer: *θεοὶ — ἥδονται κνίσσῃ*. Die übereinstimmenden Urtheile vieler griechischen und lateinischen Väter s. bei Wettstein z. d. St.; bei de la Rue p. 303.

höchste Wesen benannt wird: die Namen sind nicht zufällige menschliche Erfindung; sie entsprechen dem Sein und Wesen des Bezeichneten [1]), und es gehorchen die Dämonen und unsichtbaren Kräfte denen, die ihre Namen ausrufen. So darf denn auch der höchste Gott nur mit den Worten bezeichnet werden, mit welchen ihn seine Diener, Moses, die Propheten und Jesus genannt haben: Zebaoth, Adonai, Schaddai und Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs, — das sind seine Namen in Ewigkeit, und dabei soll man seiner für und für gedenken [2]).

Auch zeigt diese Schrift den unermeßlich großen Lohn der Treue in Marter und Tod. Sie fordert ein Beharren in Schmach und Schmerz, vollkommene Selbstverleugnung; dafür verspricht sie dem Märtyrer ein Schauen Gottes von Angesicht, wie Freunde den Freund sehen, eine unmittelbare Erhebung über alle Himmel und himmlischen Dinge, eine Versetzung in den Zustand am Endziel der Welten [3]). Wie ihr deshalb, fährt er fort, bei eurer Taufe das Bekenntniß ablegtet: „Wir wollen nicht den Herrn verlassen und anderen Göttern dienen; der Herr ist unser Gott, wir wollen ihm dienen" [4]): so seid jetzt eingedenk, daß alle Engel, gute und böse, und alle Himmel auf euren Fall oder Sieg herniedersehen, und kein Zweifel beschleiche eure Seele; hinket nicht nach beiden Seiten [5]). Der Herr kennt das Verborgene des Herzens; euer Ruhm sei ein gutes Gewissen.

Das Märtyrerthum ist der „Kelch des Heils" [6]). Den Kelch, den Jesu der Vater reichte, verschmähte er, — weil er einen bitterern wollte [7]). Bedenkt auch, daß es keine andere von

---

1) S. Abth. I, 367. 2) 2 Mos. 3, 15. 3) Exhort. 282.

4) Jos. 24, 16. 17. Es hatten Ambrosius und Protoktet, oder einer von beiden, so scheint es, die Taufe in reiferem Alter empfangen.

5) 1 Kön. 18, 21. 6) Ps. 116, 13.

7) Exhort. 291: nur das ποτήριον τοῦτο, nicht das ποτήριον selber, verschmähte Jesus. Die hier enthaltenen Gedanken, und die zunächst folgen, wiederholt Origenes in dem Tom. in Matth. XVI, 718 sq.

uns nicht erworbene, sondern geschenkte Vergebung der Sünden giebt, als durch die Taufe: die Wassertaufe darf nur einmal vollzogen werden, aber die Märtyrertaufe ist uns gegeben. Und sie erspart nicht nur uns selber die Abbüßung des nach der Taufe begangenen Bösen, welches unfehlbar gesühnt werden muß, entweder hier, oder in einer künftigen Welt: es stehen auch die Seelen derer, die für Jesus starben, um den Altar des Himmels [1]), und verschaffen den Betenden durch ihren Dienst Vergebung der Sünden. Wie Jesus Christus, der Hohepriester, sind auch sie Priester, die sich selber zum Opfer darbringen, das wahre Nachbild des mosaischen Priesterthums [2]). Ihr Blut ruft, wie das Blut Abels, gen Himmel, und wie wir durch das theure Blut Jesu erkauft wurden, der einen Namen über alle Namen empfangen hat, so mögen auch wohl Einige durch das theure Blut der Märtyrer erkauft werden; sie nehmen eine höhere Stufe ein, als die anderen Gerechten, die kein Zeugentod vollendete [3]). Christus ist das Paschalamm, welches der Welt Sünde trägt [4]); außer dem Lamme forderte das Gesetz zahlreiche andere Opferthiere: diesen mögen diejenigen Gerechten unter uns und in anderen Welten entsprechen, welche wie ein Paulus [5]) hingeopfert wurden. Denn die Welten sind Sühnungsstätten, und keine Sühnung ist ohne

---

1) Nach Apok. 6, 9. Denselben Gedanken wiederholt Origenes Tom. in Ioan. VI, 153.

2) Exhort. 293. Vgl. Hom. in Num. X, 302; in Iud. VII, 473. Aehnlich Tertullian bei Neander im Antignostik. S. 202. Origenes nahm wohl an, daß um so mehr von der sühnenden Kraft des Märtyrertodes Anderen zu gute komme, je weniger die Sterbenden selber abzubüßen hätten; das wären die ersten Keime der opera supererogationis.

3) Exhort. 309.

4) Diese Gedanken findet man Hom. in Num. XXIV, 362. Vgl. Hoefling, Origenis doctrina de sacrificiis Christianor. P. I, 9.

5) 2 Tim. 4, 6.

Opfer [1]). Die Todesstrafe sühnt die Schuld des Sünders [2]). Und schon manche Heiden sind zum Heil für viele einen Opfertod gestorben [3]). Doch ist allein Christi Opfer die Quelle aller Kraft, zu sühnen [4]), und durch seinen Tod wird je mehr und mehr das Sterben anderer Sühner entbehrlich werden [5]). Nur beklage man die Zeiten der Ruhe für die Kirche, wenn sie zu früh eintreten:

---

1) Donec enim sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis. — — Peccati necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit, nisi per hostiam. Hom. in Num. l. c.

2) Hom. in Lev. XIV, 260: Mors, quae poenae causa infertur pro peccato, purgatio est peccati ipsius, pro quo iubetur inferri. Absolvitur ergo peccatum per poenam mortis, nec superest aliquid, quod pro hoc crimine iudicii dies et poena aeterni ignis inveniat.

3) Tom. in Ioan. VI, 153.

4) Hom. in Num. XXIV, 363: Sed in his omnibus (hostiis) unus est agnus, qui totius mundi potuit auferre peccatum, et ideo cessaverunt ceterae hostiae, quia talis haec fuit hostia, ut una sola sufficeret pro totius mundi salute. Ceteri enim precibus peccata, hic solus potestate dimisit. Wenig früher in dieser Homilie würde Origenes, wenn ein Zusatz ächt ist, der in zwei Codd. vermißt wird, gesagt haben: „per meritum sanguinis Christi" purificationis aliquid humano generi conferunt (martyres). Wie es mit jenen Worten sein mag, immer betrachtete doch Origenes den Tod Jesu als die Quelle der Entsündigungskräfte in dem Tode der Märtyrer. Jesus ist der Hohepriester unter den übrigen Sühnern: Hom. in Num. X, 302. Er nahm an, daß nur die Gläubigen Theil an den Segnungen des Todes Jesu haben, nicht die Unbußfertigen, Tom. in Ioan. VI, 157. Aber die Macht des Bösen auch über diese, so scheint er weiter gefolgert zu haben, wird durch die des Märtyrerblutes gebrochen, und so erhalten nun auch sie, indem sie sich bekehren, Antheil an dem Tode Jesu. — Das Wahre in jenen Vorstellungen ist, daß durch freudige Aufopferung, nach Jesu Vorgange, sein Wille und sein Reich je mehr und mehr verwirklicht wird. — Im Himmel, wo alle frommen Väter für die auf Erden kämpfenden Nachkommen beten, ihre Kämpfe theilend (Hom. in Ios. XVI, 437), beten auch die Märtyrer mit mehr Weisheit, als im Leben, für das Wohl der zurückgelassenen Kinder: Exhort. 299.

5) Ibid. l. c. Es ist auffallend, daß sich Origenes nicht auf Col. 1, 24 (vgl. Eph. 3, 13) berief, um diese Ansichten zu begründen.

der Feind mißgönnt den Märtyrern ihren Lohn im Himmel, deshalb stellt er die Verfolgung ein, und Gott findet in diesen Zeiten der Ruhe die Christen weder des Märtyrertodes, noch der Sühnungen durch dasselbe würdig [1]). Doch läßt sich auch behaupten [2]), daß eben das Märtyrerblut das Wiederaufhören der Verfolgungen bewirkt. Die Dämonen erregen sie; wenn sie aber finden, daß durch die Siege dieser Sterbenden dem bösen Reiche Abbruch geschieht, so hemmen sie wieder die Verfolgung. Es ist also eine Gnade des Herrn, wenn er fügt, daß sie uns begegnet. Wer ihn verleugnet, den wird er wieder verleugnen.

Der Mensch weiß gewiß, daß seine Seele, mit Gott verwandt, vernünftig, unsichtbar, unkörperlich ist, wie Gott, und findet sich getrieben von dem Verlangen, mit Gott sich zu vereinigen: bei dem allen liebt man das Leben. Aber zögern noch wir, den verweslichen Leib abzulegen, der die Seele beschwert, diese erdige Hütte, die Fesseln abzustreifen, den Wogen des irdischen Lebens zu entrinnen, um bei Christus in dem Frieden der Seligen auszuruhen, und ihn zu schauen, den überall in dem All wirksamen, lebendigen Logos. Von ihm gespeis't mit seiner mannichfachen Weisheit, von der Urweisheit [3]) unterwiesen, und umleuchtet von dem wahren, ewigen Lichte der tieferen Erkenntniß, schauen wir dann, was allein in diesem Lichte geschaut wird, von Augen, die des Herrn Gebot erleuchtete [4]). Laßt uns zeigen, daß er bei uns auf ein gutes Land gesäet habe, daß wir auf den Fels bauten; laßt uns zu den Schätzen eilen, die nicht trügen, zu des Paradieses Freude. Die Trübsal dieser Zeit ist leicht. Was ich zu Euch gesagt habe, so macht Origenes den Beschluß, möge in Euch viel klarer sein, als ich es sagte, und die Worte und die Weisheit Gottes, welche höher sind als alle Fassungskraft der Menschen, mögen Euch vollkommen machen [5]).

---

1) Hom. in Num. X, 302. 2) S. c. Cels. VIII, 774.
3) Ὑπὸ τῆς αὐτοαληθείας d. i. Christus: Tom. in Ioan. VI, 107.
4) Exhort. 307. 5) Ibid. 310.

Das eigne freie Thun der Menschen ist, in Origenes Lehre, die stete und unerläßliche Bedingung ihres geistigen und sittlichen Fortschrittes. Mit gleichem Nachdruck behauptet er das völlige Unvermögen unserer Natur, in eigener Kraft das höchste Wahre zu erkennen, und allein aus sich selber das wahrhaft Gute zu vollbringen. Der Urheber alles Daseins, lehrte er, ist auch fortwährend das wahre Sein, das Licht, die Kraft des Geschaffenen; nur sofern es beharrt in ihm, ist dasselbe wahrhaft; von ihm, der Urgüte und alleinigen Urquelle alles Guten, verbreiten sich die Kräfte des Lebens und alles Licht unaufhörlich durch die Gebiete des geistigen und körperlichen Weltalls; in ihm lebt und ist alles Seiende [1]). Deshalb muß man sagen, er allein habe wahres Leben, Unsterblichkeit im vollsten Sinne des Worts; selbst der Logos, ob er gleich das Leben [2]) ist, hat doch nur ein von dem seinigen abgeleitetes und getragenes Sein [3]). Und allein der göttlichen Wesenheit (in den drei Hypostasen) ist es eigen, wesentlich, unveränderlich das Gute selber zu sein [4]). Die geschaffenen Geister können nur durch ihr Theilnehmen an dem göttlichen Sein, ihr Empfangen und Schöpfen aus diesem, an dem Guten Antheil haben.

Auf diesen Gedanken beruht bei Origenes die Nothwendigkeit des Gebets. Nicht unsere Natur, dies sind seine Worte, kann das, was als Größtes und Höchstes über unsere menschliche, hin-

1) De Princ. I, 127: Ex eo autem, qui vere est, qui dixit per Moysen: *ego sum, qui sum*, omnia quaecunque sunt participant: quae participatio Dei Patris pervenit in omnes tam iustos quam peccatores, et rationabiles atque irrationabiles, et in omnia omnino quae sunt. — — Omnes homines habent participium Dei rell. Ibid. p. 131. Fragm. 8 de Princ. I, p. 6.

2) Joh. 11, 25. 3) Tom. in Ioan. II, 71.

4) In hac enim sola Trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest: ceteri vero accidentem eam ac decidentem habent, et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate ac sapientia et de ipsa divinitate participant. De Princ. I, 144.

fällige Natur unendlich erhaben ist, durch sich selber erfassen; es kann dies nur durch die reiche, unermeßliche Gnade Gottes gelingen, welche uns Christus und der heilige Geist, als Diener dieser Gnade, zuführen. Das an sich Unmögliche wird durch dieselbe möglich. Durch sie erkennt man die himmlischen Dinge und den Sinn des Herrn, geleitet von dem Geiste Gottes, der die Tiefen der Gottheit erforscht, freundlich belehrt durch den, welcher lehrend sich herabläßt, unser Freund zu werden, und der zuvor unser Herr ist [1]).

Dies Wort eröffnet die Schrift vom Gebet, welche Origenes um einiges früher oder später, als die vom Märtyrerthum [2]),

---

1) De Orat. 196.

2) Höchst unsicher ist eine zwiefache Spur der Zeit ihrer Abfassung: die Commentare über die Genesis (s. Abth. I, 386) werden (p. 235) angeführt, als ein, wie es scheinen kann, schon länger bei Seite gelegtes Werk, und das Buch ist an eine Tatiana, als Empfängerin desselben neben Ambrosius, gerichtet, die schon in das höhere Alter eingetreten war. (p. 197). Aber wir wissen nicht einmal, ob Tatiana eine Schwester oder entferntere Verwandte des Ambrosius war: die Bezeichnung ἀδελφή ist vieldeutig, und es ließ sich auch, obschon nicht ungezwungen, behaupten, daß Tatiana seine Gattin war, die Marcella, unter anderem Namen. Um so weniger darf aus jener Altersangabe auf die Zeit der Abfassung dieser Schrift geschlossen werden. Wenn in dem Buche keine Beziehung auf die überstandenen Drangsale der Verfolgung gefunden wird, so kann auch dies nicht entscheiden. Sicherer leitet ein anderes Merkmal. Die Commentare zum Exodus, die Origenes in dem spätestens um 240 begonnenen Werke über das Hohelied (Prolog. in Cant. p. 33) anführt, werden in der Schrift vom Gebete (p. 202) erst angekündigt. Dieselbe muß also vor 240 geschrieben sein. Man verdankt diese Bemerkung dem sorgfältigen Ceillier (auteurs sacrés II, 653). Der Verfasser der Anmerkungen zu der Schrift vom Gebete in der Reading'schen Ausgabe möchte dieselbe in Origenes späteste Zeit setzen, weil sie so viele seiner Lehrsätze zusammenfaßt, die in seinen übrigen Schriften nur vereinzelt vorkommen. Dieser Grund ist ohne Gewicht. — Die erste Ausgabe ist die Oxforder vom Jahre 1685. 12, ein nicht fehlerfreier Abdruck der sehr mangelhaften, jedoch allein (bis auf wenige unbedeutende Lücken) vollständigen Handschrift dieses Werks, die,

gleichfalls für Ambrosius, auf dessen Wunsch [1]) geschrieben und an ihn gerichtet hat. Diese beiden Aufsätze dürfen als Gegenstücke gelten, die einander ergänzen. Denn sie enthalten, wenn wir sie mit einander verbinden, beinahe vollständig die Lehre von der Aneignung des Heils.

Der wahre Supranaturalismus ist die vernunftgemäße Anerkennung einer über das Endliche erhabenen, vor und auch außer diesem bestehenden, wahrhaft freien und allvollkommenen Natur, die unaufhörlich in alles Endliche hineinwirkt, um so immer völliger ihre Wesensfülle innerhalb desselben zu offenbaren, und mitzutheilen. In aller ächten Mystik und Speculation das Grundelement, ist dieser Supranaturalismus kaum jemals mit stärkerer Innigkeit aufgefaßt und ergriffen worden, als von dem Meister der alexandrinischen Schule. Und wenn in den späteren Lehren fast immer entweder über der Realität des Unendlichen die des Geschaffenen aufgegeben, oder, weil das Denken sie diesem bewahren wollte, die göttliche Allwirksamkeit eingeengt wurde, so gelang der origenianischen Lehre eine Ausgleichung, welche die Wirklichkeit des Materiellen und der Freiheit der Geister, wie den

früher Eigenthum der schwedischen Königin Christine, jetzt in Canterbury ist. Eben diese Ausgabe hat R. Wettstein zu Basel 1695. 4. ohne erhebliche Verbesserungen wieder abgedruckt. De la Rue hat jene Handschrift von neuem verglichen, die Emendationen, die Bentley ihr hinzugefügt hatte, aufnehmen, ein Fragment der Schrift in einem ehemals colbertinischen Codex benutzen und statt der früheren unvollkommenen Uebersetzung die von Fleury geben können. Inzwischen erschien die treffliche Ausgabe von Reading, London 1728, welche die werthvollen kritischen und exegetischen Anmerkungen eines Ungenannten enthält. Diese hat de la Rue Vol. I, 911 sqq. nachgetragen. Ebenda (p. 909 sq.) findet man auch die sogenannten, schon in den früheren Ausgaben befindlichen Scholien zu der Schrift vom Gebete; eine kurze, wohl ganz ohne Beziehung auf diese entstandene Paraphrase des Vater Unser. Sie wird gemeinhin dem Petrus von Laodicea im siebenten Jahrhundert beigelegt.

1) Ibid. 197. 203.

alleinigen Ursprung alles Guten aus Gott gleichmäßig anerkannte. Allerdings hat sich hier der Irrthum angeschlossen, daß die Freiheit der Creaturen, ihr Vermögen, das Gute frei zu wählen, weder je verringert werden, noch zunehmen könne, sondern in immer gleicher Stärke fortdauere, unter allen Umständen. Die Freiheit faßt Origenes einseitig von der formalen Seite auf: sie ist ihm ausschließlich die Selbstbestimmbarkeit des vernünftigen Geschöpfes. Doch als Zweck und wahres Ziel derselben nennt auch dieses System die freie Hingebung an das Gute. Es ist die Bestimmung des Geschöpfs, lehrte Origenes, das Empfangende zu bleiben im Verhältnisse zu dem Urheber, (als das ewig Weibliche, nach neuerem Ausdruck,) und nur das von Gott, oder aus ihm Empfangene, ist das Gute in dem Geschaffenen.

Auch die Aufschlüsse über das Wesen und die Nothwendigkeit, die rechten Gegenstände und die beste Art des Gebets, giebt allein der Herr, durch den heiligen Geist: unser Geist kann gar nicht beten, wenn nicht zuvor und so, daß wir dem gleichsam zuhören, der Geist des Herrn unaussprechliche Worte betet, und Lob, Dank und Bitte in dem Herzen weckt [1]).

Da, wo die heilige Schrift zuerst des Betens erwähnt, bezeichnet das Wort, wie Origenes anmerkt, ein Geloben [2]). Wesentlich ist jedoch dasselbe Hinwendung des Geistes zu Gott, Erhebung der Seele über den Körper, über das Sichtbare, hinauf über Erde und Himmel [3]), Wiedervergeistigung der Psyche [4]), eine Befruchtung [5]), eine Erfüllung und Einigung derselben mit dem durch die ganze Welt [6]) ergossenen Geiste Gottes, und dem alles erfüllenden Gott [7]); wonach unsere ganze Entwickelung hinstrebt [8]). Weder entbehr-

1) De Orat. 199.

2) 1 Mos. 28, 20. De Orat. 201: εὐχή im Unterschiede von προσευχή.

3) C. Cels. VII, 726. 4) De Orat. 211. 5) Ibid. 210.

6) Ich folge hier der Emendation von Fleury, welcher οἰκουμένην statt οἰκονομίαν lies't, nach Weisheit Salom. 1, 7.

7) Ibid. 212. 8) De Princ. III, 316.

lich, noch unwirksam [1]), nach dem Vorgeben mancher Philosophen, insbesondere der Fatalisten, und mancher Häretiker, die ein überschwänglicher Spiritualismus irreführte [2]), ist das Beten ein hohes Vorrecht aller mit Vernunft und Freiheit begabten Creaturen [3]); das All der Geister ist eine große betende Gemeinde. Christus, der Hohepriester der Himmel, betet stets mit uns, wenn wir durch ihn betend zu dem Vater kommen, und so betet er ohne Unterlaß [4]). Der Geist Gottes betet, und ist in uns der Geist des Gebetes; alle guten Engel beten, unter ihnen ein Raphael, der die Gebete der Menschen zu Gott hinaufträgt, und die Schutzengel, welche mit den Frommen beten, die sie hüten; Sonne und Mond loben den Herrn, es loben ihn die Sterne und das Licht; alle vor uns entschlafenen Heiligen beten, mit und für uns, um so tiefer bewegt, je mächtiger in diesen Vollendeten die Liebe ist, die sie antreibt, zu beten [5]).

Es giebt eine Erhörung des Gebets, ungeachtet des ewig unwandelbaren und untrüglichen Vorherwissens Gottes. Denn dasselbe ist keine zwingende Vorherbestimmung [6]), durch die wir fromm oder lasterhaft, glücklich oder elend werden und bleiben, ohne eigenes Zuthun; sondern eben unsere freien Handlungen sieht der Herr voraus, und unser fleißiges und weises Beten, oder unser thörichtes Zweifeln und Wünschen, bestimmte ihn vorlängst bei

---

1) De Orat. 203.

2) Clem. Strom. VII, 722 Sylb.; Iren. adv. Haer. I, 96. Vgl. Neander's gnostische Systeme S. 359.

3) De Orat. 206.

4) Ibid. 212. Vgl. auch c. Cels. VII, 726; III, 490, und in der Ep. ad Greg. Thaumat. p. 32 die Worte: *ἡ εὐχὴ ἀναγκαιοτάτη περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα.*

5) Ibid. 203. 213 sq. Vgl. Ps. 148, 3; 2 Makk. 15, 13; auch Tob. 3, 24. — Anderwärts (Hom. in Num. XIV, 324) legt Origenes dem Michael das Geschäft bei, die Gebete vor Gott zu bringen; Raphael ist hier der Heilende, welcher die Buße der Sünder leitet.

6) Kein *προδιατετύχθαι* (praedestinatio).

der Anordnung unserer Geschicke [1]). Durch eine solche Auffassung suchte Origenes den schwierigen Einwurf gegen die Gebetserhörung zu beseitigen. Die Vorstellung eines in den Ereignissen und Dingen immanenten Wirkens Gottes, vermöge deren das jenseitige Zuvorwissen und Zuvorbestimmen zugleich als ein diesseitiges, ein Jetzt erscheint, lag noch den Systemen jener Zeit entweder fern, oder sie hatte, wie oft noch in den heutigen Lehren, eine pantheistische Färbung. Deshalb mochte es dem Kirchenlehrer genügen, allein jene Seite hervorzuheben, und sicher wird es immer minder unrichtig sein, das Transcendente in dem Begriffe der göttlichen Vorsehung und Weltregierung zu behaupten, ohne Vermittelung für das Denken, als über dem Diesseitigen und Gegenwärtigen das vorweltliche, ewig unveränderliche Sein und Wirken Gottes aufzugeben. Denn ein solcher Mißgriff zerstört nach und nach den ganzen Theismus; aber die Anerkennung, daß alles Zeitliche in Gott ein Ewiges ist, führt von selber tiefer ein in das Verständniß des geheimnißvollen Wechselverhältnisses zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Lassen und Thun. Dies zeigt sich sogleich auch in den ferneren Bestimmungen über das Gebet bei Origenes. Wer immer betet, sagt er, wird unfehlbar immer erhört. Ananias, Azarias und Michael beteten im Feuerofen, Jonas in der Tiefe des Meers: ihr Beten und ihre Erhörung ist Sinnbild geistiger Vorgänge, der Errettungen aus der Gluth der Versuchungen und der Bewahrungen in den Wogen großer Anfechtung [2]). Aber auch äußere Wirkungen des Gebets erfährt der Gläubige oftmals, wenn dasselbe die Widersacher der Christen beschwichtigt, die Irrlehrer zurücktreibt, und bewirkt, daß der Geist des Herrn gleich den befruchtenden Regengüssen, um die Elias betete, sich ergießt auf die Hörer des Wortes [3]). Selbst die Bekehrung mancher Sünder mag man erbeten kön-

1) De Orat. 207. 2) Ibid. 216. 218.
3) Ibid. 217. 219.

nen [1]). Und nur der Bittende empfängt die göttlichen Gaben. Sagte doch der Vater auch zu dem Sohne: Bitte von mir, so will ich dir Völker zum Erbe geben; und der Heiland spricht: Bittet, so wird euch gegeben; wer bittet, der wird empfangen [2]). Ja der Herr verheißt: Siehe, während du noch redest, bin ich schon da; und oft ist seine Gewährung da, bevor wir noch reden. So als Jesus am Grabe des Lazarus sagen konnte: Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast [3]). Aber ohne unsere Gebete kann nicht das geschehen, was sie herbeiziehen [4]). Schon dies würde eine sehr heilsame Wirkung des Gebets sein, daß man da den Geist sammelt vor Gott; was, wenn es oft geschieht, sehr viele Sünden verhütet, und sehr vieles Gute fördert [5]). Doch auch die zu unserem Dienste ausgesendeten Engel, welche um uns sind, ihres allgemeinen Auftrages eingedenk, erfahren durch die Gebete das besondere Bedürfen der Beter, und können nun helfen, wie ein Reicher dem Armen hilft, wenn er ihn beten hört um das tägliche Brot; es giebt auf Erden und im Himmel Vermittler der Gebetserhörung, die Gott herbeiführt, seine Diener [6]). Ueberdies haben die Worte des Gebets selber in sich die Kraft, das Gift der bösen Mächte, wenn es auf uns zudringt, aufzulösen; sie können jede Gluth der Versuchungen auslöschen [7]).

Aber das rechte Gebet darf auch nicht die irdischen Dinge betreffen, nicht das Geringfügige, und ohne Affect, Zorn oder Aufregung, mit gereinigtem, versöhnlichem Sinne soll es gesprochen werden [8]), in nicht vielen Worten [9]). Nichts ist das Gebet weniger, als eine vereinzelte Handlung. Ein Zustand, welcher in dem Frommen je mehr und mehr die herrschende Stimmung

1) Series in Matth. p. 917.
2) Tom. in Ioan. XIII, 213, nach Ps. 2, 7. 8.; Matth. 7, 7. 8.
3) Ibid. Tom. XXVIII, 374. Vgl. Jes. 58, 9; Joh. 11, 41.
4) Comm. in Ep. ad Rom. X, 680. 5) De Orat. 210.
6) Ib. 214. 7) Ib. 215. 8) Ib. 210. 9) Ib. 228.

wird, soll es, durch Thaten bekräftigt, das ganze Leben durchdringen, es in ein großes und stetes Gebet umwandeln, von welchem die eigentlichen Gebete nur einen Theil ausmachen. Doch sollen sie nicht in jenem heiligen Ganzen gleichsam zerrinnen und untergehn. Nicht seltener, als dreimal am Tage, und einmal auch in der Nacht, soll man beten [1]).

Vielfach verschieden waren schon in der Kirche der ersten Jahrhunderte die Ansichten über die Rechtmäßigkeit einer eigentlichen Anbetung des Sohnes. Christus und der Vater sind in der Vorstellung der Christen von einander ungetrennt: der Gedanke an Christus vergegenwärtigt uns unfehlbar immer zugleich den Vater; Christus ist sein menschliches Abbild, und Vater, im höchsten Sinne des Worts, ist Gott als Vater Jesu Christi, oder als Urheber der Welterlösung. Die Christen verehren einen Gott, welcher sich als Vater des Alls durch den Sohn im heiligen Geiste offenbart; und ein und dasselbe göttliche Wesen und Leben, so lehrt es der christliche Glaube, ist in diese Dreiheit ergossen. Die Anbetung ist höchste Steigerung liebender Verehrung; sie ist den Empfindungen der Achtung und Hingebung, welches in uns jedes höhere Gute und Schöne weckt, gleichartig. Und je reiner wir empfinden, um so ausschließlicher ist es das Göttliche in diesem Guten und Schönen, dem unsere Liebe sich hingiebt. Man spricht

1) Ib. 216. Vgl. Ps. 119, 62. Apostelgesch. 16, 25. Ueber das stete Beten des Gemüths, eine fortwährende Erhebung des Geistes zu dem Herrn, ein Wandeln vor seinen Augen, welches mehr ist, als eine bisweilen eintretende heilsame Regung, s. auch c. Cels. VII, 731. — Die Gebetszeiten sind die damals bei Christen und Juden gewöhnlichen Morgens, Mittags und Abends (de Orat. l. c.). Des Frühgebets gedenkt Origenes noch besonders in der Hom. in Luc. XXXVIII, 977, wo er sagt: Surgamus ergo diluculo et obsecremus Dominum rell. Das dreimalige Beten, und zwar des Vater Unser, fordern auch die Constitt. App. VII, 23, und geben andere Gebete für die drei Tageszeiten, Morgen, Abend und Mittag: ib. c. 47. 48. 49. Ein sechsmaliges Gebet verordnet das achte Buch c. 34 ff.

von einem Anbeten der Liebe, welches Geschaffenem gilt, und der Ausdruck ist nicht verwerflich, wenn das Gefühl bis zu dem großen Urguten hinaufdringt, welcher, als der Alleingute, in jedem Guten das Gute ist. Aber das Bewußtsein der Verschiedenheit Gottes von dem Creatürlichen ist Grundcharakter der christlichen Gottesverehrung, unterscheidendes Merkmal derselben im Gegensatze zu aller heidnischen Vergötterung der Natur, und aller pantheistischen oder egoistischen Selbstvergötterung. Die Anbetung Gottes ist ein Einziges und Unvergleichliches im Leben des Christen, der unvergleichlich erhabene Höhepunkt im Empfinden und Erkennen desselben. In Christus verehrt er allvollendete menschliche Vollkommenheit, in ihr ungetrübte Offenbarung des Vaters, menschliche Göttlichkeit, die in allem, worin das Menschliche Gott gleich sein kann, wirklich Gott gleich ist, jedoch nicht ein Absolutes, sondern ein Erzeugtes vom Vater, welches gänzlich nur durch den Vater ist, und nie getrennt von ihm gedacht werden kann. Diese wahre Gottgleichheit des Göttlichen in dem Sohne, dauert fort in seiner Erhöhung, in der überdies er selber ganz, in seiner göttlichmenschlichen Persönlichkeit, fortwährend Haupt und Leiter seiner Gemeinden bleibt: jetzt als der Erhöhte, umfassender und wirksamer thätig für die Seinen, als er es während seiner Erniedrigung sein konnte, gegenwärtig dem Glauben aller Gläubigen, und für sie immerdar Spender des Heils und der Gnade. Mit Recht wird er deshalb angerufen und knieend von den Christen verehrt [1]).

Ueber dieser unvergleichlichen Erhabenheit des Sohnes Gottes übersahe man frühzeitig seine Verschiedenheit vom Vater, vermöge deren allein diesem das absolute Sein, und so auch allein die absolute Anbetung zukömmt. Während Clemens von Rom, Polykarp, der Verfasser des Briefes an Diognet, und die Gemeinde von Smyrna im Briefe über den Märtyrertod des Poly-

1) Apostelgesch. 7, 58. Phil. 2, 10.

karp in der Ansicht über die göttliche Würde des Erlösers und in der Weise der Anrufung desselben noch der reinen apostolischen Lehrform und Sitte treu blieben, flossen schon in der Vorstellung des Ignatius Christus und Gott ohne Sonderung in einander, und schon von Ignatius wurde der Erlöser ganz in derselben Weise, wie der Vater angebetet [1]). Die patripassianische Ansicht verzichtete vollends wissentlich auf jede Unterscheidung zwischen dem Sein des Vaters und Sohnes, und auch der Gegner dieser Irrlehre im Abendlande, Tertullian, wollte von keinem Gebete wissen, welches nicht, wenn es gleich ausschließlich an den Vater gerichtet sein durfte, zugleich der Offenbarung desselben im Sohne und heiligen Geiste, der ganzen Gottheit und Gotteswirksamkeit sich zuwende [2]). Er fand es nöthig, dies in seiner Erklärung des Vater Unser zu sagen, weil man schon zu seiner Zeit allgemein die Anrufung des Sohnes für ein Erforderniß jedes christlichen Gebets hielt. Ohne durchgreifenden Erfolg haben Cyprian und Irenäus gesucht, das Abendland zu der apostolischen Gebetsweise zurückzuführen [3]). In der griechischen Kirche wurde von Anfang an, und immer, der Vater als der allein Absolute, von

---

1) Ignatii Ep. ad Smyrn. 1.: *Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν, τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα.* S. Lücke de Invocatione Iesu Christi in precibus Christianorum accuratius definienda, — das Göttinger Osterprogr. v. J. 1843 — Part. I, 8.

2) De Orat. c. 2. Ebenso später Fulgentius Rusp. ad Monim. l. II, c. 5. Das Conc. Carthag. III. zur Zeit des römischen Bischofs Siricius wollte sorgfältig zwischen dem, was dem Vater vorzutragen sei, und was von dem Sohne erbeten werden müsse, unterschieden wissen. Es verordnete can. 23: Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio. Et quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit. — Vollständig ist erst sehr viel später, in der Herrnhutischen Liturgik, das Gefühl für eine den kirchlichen Dogmen angemessene Abgrenzung der Bitten an den Heiland untergegangen.

3) Iren. adv. Haer. 3, 6. Cyprian. de Oratione Dominic. passim.

welchem Sohn und Geist das Sein empfangen, an die Spitze der heiligen Dreiheit gestellt, in welcher man diese Beiden, anfangs den Geist um eine Stufe tiefer als den Sohn, später Beide in gleicher Höhe neben einander erblickte. Clemens von Alexandrien und der Verfasser des Hymnus an den Erlöser, welcher unter seinem Namen erhalten worden ist, vermieden, ohne dadurch Anstoß zu erregen, die absolute Anbetung des Sohnes, obschon dieselbe auch im Morgenlande nicht ungewöhnlich war, und gewiß die einfacheren Christen sie bevorzugten [1]). Origenes, welcher diese wider die Angriffe des Celsus vertheidigen mußte, hat zugleich, durch genaue Lehrbestimmungen, gesucht, dem Mißverständnisse vorzubeugen. Tief eindringend hat er die Frage von der Anbetung des Sohnes beantwortet, und auch hier in der Richtung das Wahre getroffen.

Zweierlei mußte geschehen: der Begriff der Anbetung näher bestimmt und das Verhältniß des Sohnes zum Vater, wie zur Gemeinschaft der Christen, gezeigt werden. Dies erkannte Origenes, und brach, indem er ebenmäßig diesem zwiefachen Bedürfnisse zu genügen suchte, der richtigen Auffassung eine Bahn, welche leider bald wieder verlassen wurde, und auf die erst unsere Zeit von neuem einlenkte. Was er sagt, ist freilich ganz in Uebereinstimmung mit seiner subordinatianischen Ansicht, wie mit seiner Auflösung der menschlichen Natur des Herrn, bei der Erhöhung desselben, wo sie, nach Origenes, ganz in dem Logos unterging. Seine Lehre von der Anbetung des Sohnes bedarf von diesen Seiten der Berichtigung. Doch hat sich die abendländische Kirche von ihr in den Zeiten nach Augustin nur allzuweit entfernt, selbst in ihren öffentlichen liturgischen Formeln, durch die sogenannte absolute Anbetung des Sohnes, und dadurch nicht nur die göttliche Monarchie gefährdet, sondern auch jene Ansicht vorbereitet, bei welcher über der göttlichen Verehrung des Sohnes, die des Va-

1) Orig. c. Cels. VIII, 750.

ters völlig zurücktritt, und später denn auch wieder die Herrlichkeit des Sohnes vor dem Nimbus der Heiligen erbleichen mußte.

Um den Begriff der Anbetung zu finden, ging Origenes von einer schwierigen, vieldeutigen Schriftstelle aus, die beim Gottesdienste in den Gemeinden Bitten und Gebete, Fürbitten und Danksagungen unterscheidet [1]). Er faßt die Worte, indem er vereinzelt andere Stellen zu Hülfe nimmt, die das eine oder andere dieser Worte auch enthalten, mit zum Theil willkührlicher Schärfe auf. Unter dem ersten derselben versteht er das dringende und flehentliche Bitten um ein vermißtes Gut; unter dem zweiten das feierliche Gebet um große Güter, welches mit Lobpreisung verbunden ist, die eigentliche Anbetung; unter dem dritten die kühn fordernde Bitte eines starken Glaubens und Vertrauens, unter dem letzten endlich die Dankgebete. Man darf die Worte bei ihrer Unbestimmtheit noch anders deuten, und hat sie vielfach irrig gedeutet [2]). Wie dem sei, es gründet Origenes auf sie eine dreifache Unterscheidung der Grade von Unterwerfung, welche Menschen einem Höheren über ihnen schuldig sein können. Danken darf man auch Menschen, und kühn oder vertrauensvoll fordernd sie ansprechen, sie anrufen; bitten sollte man, abgesehen von dem Bitten um Vergebung, welches man ohne Unterschied allen, gegen die man fehlte, schuldig ist, nur die Heiligen unter den Menschen, und zwar um Belehrungen und geistige Einwirkungen, die uns für die höchsten Geistesgaben fähig machen können [3]). Eine solche Unterordnung unter jene Besseren geziemt uns. Wie viel mehr wird es angemessen sein, den zu bitten, anzurufen und ihm zu danken, welcher uns alle geistigen Güter

1) 1 Tim. 2, 1: *δέησις, προσευχή, ἔντευξις, εὐχαριστία.* De Orat. 220.

2) Man findet die beste Auslegung bei Mack zu d. St.

3) Das edelste Unabhängigkeitsgefühl spricht sich hier aus. Man vgl. die schöne Stelle c. Cels. VI, 641, die mit den Worten schließt, daß der Demüthige nicht sich unterwerfen solle *ὑπὸ τὸν τυχόντα, ἀλλ' ὑπὸ τὴν κρατιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ*, und die jede knechtische Erniedrigung untersagt.

erworben hat und mittheilen will, den in allen Vernunftbegabten gegenwärtigen Christus, welcher jetzt ganz eins mit dem Logos, oder vielmehr ganz Logos ist [1]). Stephanus hat ihn angerufen [2]), und als er auf der Erde lebte, baten ihn viele, wie der Vater jenes Mondsüchtigen, den er heilte [3]).

Allein durch den Sohn kommen wir zu dem Vater, auch im Gebete. Aber die Anbetung selber gebührt nur dem Vater, welchen auch Christus anbetete und anbeten lehrte. Denn da der Sohn als Persönlichkeit, wie dem Wesen nach [4]), von dem Vater verschieden ist, so können wir nur entweder allein den Sohn, so daß wir den Vater ausschließen, oder den Vater zugleich mit dem Sohne, oder allein den Vater anbeten. Das erstere ist offenbar unstatthaft, eine Sünde, in welche nicht selten eine tadelnswerthe Einfalt und Mangel an prüfendem Ueberlegen hineinführt [5]); in dem anderen Falle würde die Anrede die Form der Mehrheit

---

1) S. die Stellen bei Thomasius S. 213. In dieser Auflösung der menschlichen Natur des Herrn liegt der wesentliche Fehler der origenianischen Lehre vom Beten zu Christus. Eben als den Menschensohn, welcher bis in die tiefsten Tiefen des Menschenlebens hinabstieg, theilnehmend an allem Elende desselben und mit allen seinen Versuchungen wohl bekannt, rufen wir ihn an, der so allen, welche zu ihm sich wenden, angehört. Und ihn führt eine höhere Kenntniß Gottes auch zur Kenntniß dessen, was der Gottheit stets gegenwärtig ist. Auch die Verstorbenen wissen um die, von welchen sie geschieden, nicht als wären sie allwissend, sondern in und durch Gott. S. Theremin über die Gemeinschaft mit den Verstorbenen, Predigten V, 266. Aber angebetet kann nur Gott, das Göttliche in Christus, werden.

2) Apostelgesch. 7, 58.

3) Matth. 17, 14. De Orat. 222. S. auch Sel. in Prov. p. 7, zu Prov. 1, 28: *ὡς κύριον γὰρ ἐπικαλούμεθα τὴν σοφίαν οὖσαν Χριστόν. ὁ οὖν ἐπικαλούμενος τὸν Χριστὸν, εἰ νοεῖ τίς ἐστιν, ἐπικαλεῖται σοφίαν, σύνεσιν, ἁγιασμὸν, δικαιοσύνην, καὶ πᾶσαν ἀρετήν· εἰ καὶ μὴ χείλεσιν, ἀλλὰ πράξεσιν.*

4) *Κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον ἕτερος τοῦ πατρός.*

5) De Orat. 223.

erfordern, und unzulässig ist auch diese ganz unverkennbar; so bleibt nur übrig, allein den Vater anzubeten. Aber zu ihm kommt man nie anders, als durch Christus, welchen er selber, mit einem Eide, der ihn nicht gereut, zum hohen Priester nach der Weise Melchisedeks auf ewig eingesetzt hat [1]); wir sind seine Brüder, Söhne des Allerhöchsten, und sollen nur durch ihn, oder in seinem Namen beten [2]). Der Vater ist ein Herr des Sohnes, ob dieser gleich nicht Knecht ist, wie auch wir dem Vater nicht in sclavischer Unterwürfigkeit, sondern in kindlicher Liebe dienen [3]).

Diese Erklärungen zeigen deutlich die Grundlosigkeit der schon sehr alten Anklage [4]), Origenes untersage die Anrufung des Sohnes. Eine richtige Deutung läßt die andere Angabe zu [5]), er habe das Beten zum Sohne und Vater verweigert; aber sie ist viel zu unbestimmt und mußte mißverstanden werden, zumeist im Abendlande [6]). Auch verbinden wollte man jenes Zwiefache, in der gehässigen Beschuldigung, daß Origenes das Beten zum Sohne, wie zum Vater mit dem Sohne verwehre [7]). Vergeblich ist andererseits die Bemühung, jene bloße Anrufung des Sohnes, ohne Anbetung, mit dem nicänischen Bekenntnisse und der nachmaligen Liturgik der lateinischen Kirche in Uebereinstimmung zu bringen [8]).

---

1) Ps. 110, 4. 2) De Orat. 222. 3) Ibid. 224.

4) Schon ein Ungenannter bei Photius (Cod. 117) fand es nöthig, sie zurückzuweisen.

5) Bei Augustinus (Haer. 43), von welchem jedoch die Worte nicht herrühren. Sie sind spätere Interpolation. S. die Benedictiner Ausgabe VIII, p. 13.

6) Wenn Augustin sagt: unde nec *orandus* est Filius cum Patre, so mußten hier die Occidentalen, weil dem Lateinischen die Unterscheidung der προσευχὴ von der δέησις oder ἔντευξις mangelt, auch überhaupt die Anrufung des Sohnes in den Gebeten ausgeschlossen finden.

7) Non esse orandum Filium, neque cum Filio Patrem. Theophil. Alex. Ep. Pasch. 2.

8) Es haben dies Bull in der Defensio Fidei Nic., Maranus de Divinitate Christi, der ungenannte Erklärer der Schrift des Origenes vom

Die griechische Kirche hat es zu keiner Zeit übersehen, daß nur der Gottheit des Vaters ein absolutes Sein beigelegt werden kann, während das Sein des Sohnes und Geistes ein abgeleitetes ist, welches fortwährend nur durch den Vater besteht. Sie stellt, wie gesagt, den Vater über den Sohn und heiligen Geist, und diese beiden auf gleiche Stufe neben einander [1]; sie betrachtet den Vater als die alleinige Grundursächlichkeit, indem sie lehrt: Gott, der Vater, wirkt alles durch den Sohn im heiligen Geiste [2]. Und so konnte sie eine gottesdienstliche Anbetung nur dem Vater zuerkennen, an den allein alle Gebete gerichtet werden sollten. Dagegen nahm Gregor der Große von Rom in sein neunfaches Kyrie ausdrücklich auch das Christe eleison auf, von welchem er wußte, daß es die Griechen gar nicht brauchten [3]. Die Auffassung, welcher diese folgten, ist dieselbe, die eben Origenes zuerst festgestellt hat. Zwar spricht er allerdings in der angeführten

---

Gebet in der Reading'schen Ausgabe und andere versucht, meist indem sie die Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Natur verwenden. Aber obwohl Origenes beide, zuerst unter den Lehrern der Kirche, sorgfältig unterschied, so lehrte er doch eine Auflösung der menschlichen Natur in die göttliche bei ihrer Erhöhung, und so ist diese Sonderung der Natur auf seine Lehre von der Anrufung Christi nicht anwendbar.

1) Die Trinität der griechischen Kirche gleicht einem Dreieck, dessen Spitze nach oben gewendet ist: von dem Vater, dem Ursprunge des Sohnes und Geistes, sind diese beiden, im Wesentlichen auf gleiche Weise; von dem Vater allein geht der Geist aus, wie der Sohn allein aus dem Vater ist, beide im Verhältnisse zu einander auf gleicher Stufe befindlich. Nach der lateinischen Kirchenlehre geht der Geist von dem Vater „und dem Sohne" aus. Hier stehen Vater und Sohn, beide, gleichsam über dem Geiste, wie in einem mit der Spitze abwärts gewendeten Dreieck. Ueber die Ursachen dieser Lehrverschiedenheit s. Neander, KG. II, 2, 897.

2) Athanas. c. Serap. I, c. 24; Basil. Caesar. de Sp. S. c. 16.

3) Gregorii Epp. Lib. II, Ep. 63; VII, Ep. 12. Vgl. Augusti's Handbuch der Archäologie II, 99. Auch die späteren Streitigkeiten über die Form des Trishagion sind eine Folge dieser nicht unerheblichen liturgischen und dogmatischen Verschiedenheit.

Stelle, als ob sein Urtheil noch schwanke, nicht apodiktisch [1]); indessen ist diese Ausdrucksweise bei ihm die gewöhnliche [2]), und was er dort vorträgt, entspricht nicht nur der ihm eigenthümlichen Gotteslehre; es erhält auch von zahlreichen Stellen seiner Schriften die vollste Bestätigung. Wie er den Vater, als den allein ewig durch sich selber Seienden, über den Sohn erhebt, der zwar ebenfalls ein ewiges, aber doch nur abgeleitetes Dasein hat, so muß auch in seinem System die Verehrung des Vaters eine höhere sein, als die dem Sohne gebührt; und wenn dieser gleichwohl theilnimmt an der göttlichen Wesenheit, als uranfängliche und ewig bleibende Entfaltung derselben, ewig der Mittler, stets und überall gegenwärtig dem Geiste der Menschen, so wird doch selbst so nur eine Anrufung seiner Vermittelung angemessen und inneres Bedürfen des Christen sein. Verehrung [3]) gebührt dem Vater und Sohne in Bittgebet und Flehen aus vollem Herzen; denn von dem Vater empfangen wir das Erbetene durch den Sohn. Er ist, als der Hohepriester, der unsere Sünden sühnte, der Ueberbringer aller unserer Bitten, Opfer und Anrufungen an den Gott über alles, und so werden sie alle zuerst jenem gleichsam überbracht, daß er sie zu dem Gott des Alls hinübertrage, oder sie werden von uns durch seinen Eingebornen ihm dargebracht [4]). Es soll alle Bitte, Anbetung, Anrufung und Danksagung Gott durch den Hohenpriester, der über alle Engel ist, das lebendige Wort, welches Gott ist, hinaufgesendet werden. Wir mögen aber auch den Logos bitten, anrufen, ihm danksagen und, wenn wir das Wort nur nicht im eigentlichen Sinne nehmen, auch wohl ihn anbeten [5]). „Vergebung der Sünden, Hei-

1) Er braucht da ein *μήποτε*, wie Maranus am a. O. L. IV, c. 16, 7. 8 bemerkt.

2) S. Abth. I, 318.

3) Ein *σέβειν*, welches wohl dem *τιμᾶν* Joh. 5, 23 entsprechen soll.

4) C. Cels. VIII, 751.

5) ... *καὶ προσευξόμεθα δὲ, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευ-*

lung und Erlösung gewährt, der sie uns erworben hat, der Sohn. Jeder bitte [1]) also darum den Logos Gottes, der ihn heilen kann; aber viel mehr noch den Vater desselben, der ja auch schon den Gerechten vor der Erscheinung des Logos ihn selber zusendete und sie heilte. Wie derselbe oft kam vor seiner Menschwerdung, zu Mose, zu den Propheten, zu allen Frommen des Alten Bundes, so wird er auch nach derselben immerdar uns gesendet. Er lügt nicht. Ich bin bei euch, sagte er, alle Tage bis an der Welt Ende, und wo zwei oder in seinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen [2]). Weil er denn zugegen ist, ganz nahe, und bereit unsere Bitten dem Vater als unser Hohenpriester darzubringen, so laßt uns durch ihn dem Vater sie darbringen." Dies sagt Origenes am Schlusse einer Homilie [3]), und wie hier so wendet er oft sein Gebet an den Sohn [4]); den heiligen Geist, in welchem man beten soll, hat er immer nur in den Doxologien mitfeiern mögen. Dem Sohne gebührt im Sinne dieses Systems

---

χῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως. C. Cels. V, 580. Und sehr kenntlich macht Origenes die Katachrese, wenn er am l. c. VIII, 761 sagt: „μόνῳ γὰρ προσευκτέον" τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, καὶ „προσευκτέον γε" τῷ μονογενεῖ, καὶ πρωτοτόκῳ πάσης κτίσεως, λόγῳ θεοῦ, καὶ ἀξιωτέον αὐτὸν, ὡς ἀρχιερέα, τὴν ἐπ' αὐτὸν φθάσασαν ἡμῶν εὐχὴν ἀναφέρειν ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτοῦ, καὶ θεὸν ἡμῶν. Hiermit ist auch Comm. in Ep. ad Rom. VIII, 624 nicht ganz unvereinbar, wo für den Sohn dieselbe Ehre, wie für den Vater in Anspruch genommen wird. Doch hat da wohl Rufinus nachgeholfen. Der Sohn ist, wie Augustinus am oben a. O. richtig den Origenes auffaßte, nicht auctor indulgendarum petitionum, sed supplicator. Aber gar nicht anders, als durch ihn, können die Gebete der Menschen, nach der ganzen, in allen ihren Hauptzügen so folgerichtigen origenianischen Lehre, zu dem Vater gelangen.

1) *Εὐχέσθω* (nicht *προσευχέσθω*), c. Cels. V, 586.

2) Matth. 28, 19. 20.

3) Hom. in Ies. I, 108.

4) Schon Huetius hat hiefür auf Hom. in Ierem. 4, in Ezech. 12; in Luc. 15; 18; 37 verwiesen.

eine Anrufung, die von der Anbetung des Vaters dem Grade nach verschieden ist [1]).

Die zweite Hälfte der Schrift vom Gebet ist eine Auslegung des Vater Unser, deren Vergleichung mit den Auslegungen des Tertullian und Cyprian die Spuren einer gemeinsamen Tradition innerhalb der beiden großen Kirchengebiete erkennen läßt. Das Muster aller Gebete, sagt Origenes, ist das an Kraft und Inhalt unermeßlich reiche Gebet des Herrn bei Matthäus. Ein zweites anderes Gebet Jesu ist das bei Lucas [2]). Viele halten es

---

1) In ähnlicher Weise hat während des Bilderstreits die griechische Kirche verschiedene Stufen der gottesdienstlichen Verehrung angenommen, die προσκύνησις, δουλεία und ὑπερδουλεία. — Vgl. über Origenes Lehre von der Anrufung des Sohnes auch das Göttinger Pfingstprogramm v. D. Lücke: De invocatione Iesu Christi in precibus Christianorum accuratius definienda, Part. II, 3. Gotting. 1843. Das Richtige in der Frage von der Anbetung Christi würde am sichersten getroffen werden, wenn man erwägen wollte, daß die Anrufung desselben immer nothwendig in Anbetung des Vaters, der im Sohne sich uns kund gab, enden muß; daß es keine Erhebung des Geistes und des Herzens zu dem Sohne geben kann, die nicht durch sich selber Anbetung, aber freilich nur des Göttlichen in Christo, werden müßte. Wie der heilige Geist und die Kirche, in welcher er wirkt, ein Verschiedenes bleiben, so das Göttliche in Christus und sein menschliches Sein und Erscheinen. Auch hier ist vollkommene Einigung bei beharrendem Unterschiede. Dieser Gedanke ist nicht Origenes fremd, aber er hat ihn nicht weiter verfolgt. S. c. Cels. VIII, 750. — Wie Menschliches und Göttliches in Christus eine unzertrennliche Einheit bilden, so werden einst, wenn Gott in allen alles sein wird, auch alle unzertrennlich, obschon nicht in Einerleiheit des eigenen und des göttlichen Seins, mit ihm eins sein. In dieser Gemeinschaft aller Vollendeten wird der ewig Unsichtbare allen anschaubar und ganz nahe sein. Sein Geistesleben wird dann alle ganz erfüllen; und doch werden sie so ohne Aufhören nur ihn und sein Offenbaren, nicht das eigene, geschaffene Sein, anbeten.

2) Luc. 11, 2.

für dasselbe Gebet, ungeachtet der Abweichungen; aber die Evangelisten sind nicht unzuverlässige, ungenaue Berichterstatter. Zu verschiedenen Zeiten sprach Jesus, was beide mittheilen, und nur manche Stücke enthalten beide Gebete gemeinsam [1]).

Vater Unser, begann der Herr; im Alten Testamente hat kein Beter Gott als Vater angerufen. Christus erwarb uns die Kindschaft; möge nur jeder auch wirklich ein Kind Gottes sein, um ihn in Wahrheit Vater zu nennen. In guten Handlungen zeige sich diese höchste Würde der Christen, ihr Geborensein aus dem Samen Gottes, und ihr ganzes Leben sei nichts, als ein fortwährender Ruf zu Gott: Vater im Himmel, — da, wo unser Bürgerrecht ist [2])! Die Himmel fassen ihn nicht; er ist nicht im Raume; keinerlei Körper umschließt ihn; alles Körperliche ist ja zugleich das Vergängliche, Theilbare. Aber die körperlichen Dinge tragen die Spuren seiner Herrlichkeit und Macht, gleichsam die Ausflüsse seiner Gottheit [3]).

Geheiligt werde dein Name. Der Name ist die Bezeichnung der Eigenthümlichkeit eines Wesens oder Dinges: desjenigen, wodurch es im Unterschiede von anderen ist, was es ist. Und die Namen stimmen geheimnißvoll überein mit dem Wesen des Bezeichneten [4]), weshalb wohl auch die Heiligen des Alten und Neuen Bundes, ein Abraham und Paulus, bei großen inneren Veränderungen die Namen gewechselt haben. Gott ist ewig, unveränderlich, der er ist [5]), aber sehr wenige, die allerwenigsten erkennen ganz seine Heiligkeit in allem [6]). Da beten wir nun,

---

1) De Orat. 227. Vgl. Abth. 1, 260.

2) Ibid. 233. 3) Ibid. 235. 4) S. Abth. I, 367.

5) 2 Mos. 3, 14.

6) *Τὴν ἐν πᾶσιν ἁγιότητα.* Diese Lesart ist sicher allein die rechte, nicht die Bentley'sche Aenderung in *ἰδιότητα*, welche de la Rue vorzieht. Die *ἰδιότης* Gottes in ihrem ganzen Umfange kann nach Origenes kein Mensch erkennen, und das Nächstfolgende fordert hier die Erwähnung der Heiligkeit Gottes. Die wenigsten, sagt Origenes, erkennen

daß jede unserer Vorstellungen von ihm eine heilige sei; daß uns in seinem Schaffen und in seiner Vorsehung, in seinem Verdammen und Erwählen, Lassen und Umfassen, Strafen und Belohnen, sein reinstes Sein erscheine. Und nur durch Heiligkeit, gemeinsam verbunden in Eintracht und Einmüthigkeit, kommen wir zu der wahren und erhabenen Erkenntniß der ganzen Wesenheit [1]) Gottes, durch Erinnerung; theilhaftig eines Ausflusses seiner Gottheit, der in uns wieder belebt wird. Denn die Schrift sagt: Auf dem Grunde des Namens Gottes selber [2]) laßt uns seinen Namen erhöhen, und das geschieht, wenn das Göttliche in uns sich erhebt, um die Gotteskraft zu loben, an der es Theil hat. Sein Name soll uns heiligen [3]).

Dein Reich komme. Es kommt nicht äußerlich; es ist in uns, nichts anderes als das selige Regieren unseres Gottes in uns, die Befestigung seiner Herrschaft im Gemüthe, die bleibende Erhebung des Höchsten in uns über das Niedere, die feste Ordnung in den weisen Gedanken [4]). Das Reich Christi sind die Worte vom Heil, die wir verkündigen, und die Thaten der Gerechtigkeit, die sie bewirken; denn er ist das Wort und die Gerechtigkeit [5]).

Das „wesenhafte" Brodt in diesem Gebet kann nicht die leibliche Speise sein; es bedeutet die unserer wahren Natur, dem Unkörperlichen in uns, angemessene Nahrung, die unvergängliche

---

die Heiligkeit Gottes; aber es soll uns doch in allem, was er thut, seine höchste Reinheit (ἁγνότης) kund sein, d. i. jeden Gedanken an ihn soll die Vorstellung, daß er der Allheilige ist, begleiten. De Orat. 236.

1) *Τῆς ἰδιότητος τοῦ Θεοῦ.* Hier ist das Wort an seiner Stelle.

2) Nach Ps. 34, 4. Origenes gestattet sich ein Wortspiel mit dem ἐπιτοαυτό (gemeinsam).

3) De Orat. 237.

4) ... *τὴν μακαρίαν τοῦ ἡγεμονικοῦ κατάστασιν, καὶ τὸ τεταγμένον τῶν σοφῶν διαλογισμῶν.*

5) De Orat. 238.

Speise, welche in das ewige Leben bleibt, und die des Menschen Sohn uns giebt, den Glauben an ihn, ja ihn selber, das Brodt vom Himmel [1]). Deshalb wählen auch hier die Evangelisten ein den Griechen gänzlich fremdes Wort, welches sie einem alttestamentlichen Ausdrucke nachgebildet haben [2]).

Vergieb uns unsere Schuld: wir befinden uns auf dem Schauplatze der Welt, im Angesichte der Menschen und Engel. Da sind wir den Menschen und uns selber vieles schuldig, und vieles wird unterlassen; aber vieles, was wir unterlassen sollten, geschieht. Wir sind auch Christi Schuldner, der uns mit seinem eigenen Blute ihm zu eigen erkauft hat, und sind schuldig, nicht den heiligen Geist zu betrüben. Auch den Engeln, die uns beschützen, der Kirche, unserem Amte, Beruf und Stande sind wir in jedem Augenblick verpflichtet. Keiner ist ganz ohne Schulden, wären es auch nur vormalige Versäumnisse und Uebertretungen, was er zu beklagen hat; und in den eigenen Geist ist die Handschrift hineingezeichnet, die wider uns ist [3]). Durch die ernste Bemühung, fernerhin nichts schuldig zu bleiben, tilgen wir jene Schuld. Auch wir haben manche Schuldner, und haben die Macht, ihnen zu vergeben, eingedenk der eigenen Schuld. Auch vermitteln Menschen, denen Christus diese Vollmacht gab [4]), für andere die Vergebung der Sünden, welche allein Gott ertheilt. Nur Todsünden, Götzendienst, Ehebruch und Hurerei, können nicht vergeben werden [5]).

---

1) Joh. 6, 27. 32. 51.

2) Das ἐπιούσιος soll dem περιούσιος, 2 Mos. 19, 5 entsprechen, als προσηγορία ὁμοία, und dieses das mit der Wesenheit Gottes Vertraute (Israel), jenes das in unsere Natur Aufnehmbare (ἄρτος, εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενος) bezeichnen.

3) Col. 2, 14. 4) Joh. 20, 23.

5) De Orat. 251. 256. Vergeblich bemühen sich Ceillier und de la Rue, bei Origenes die mildere Ansicht über die Sühnbarkeit der Todsünden nachzuweisen. Auch die Stelle c. Cels. III, 481 ist nicht beweisend.

Und führe uns nicht in Versuchung. Wir bitten hier, nicht zu erliegen, weder in den menschlichen Versuchungen, welche uns der Kampf des Fleisches, oder des eigenen Herzens wider den Geist bereitet, noch in den Anfechtungen durch die Fürstenthümer und bösen Geister, die einmal unabwendlich sind. Der Böse, von dem Gott uns erlösen möge, ist der Teufel. An dem Schilde des Glaubens erlöschen seine feurigen Pfeile, und die Quellen des lebendigen Wassers in uns tilgen die Gluth jeder Versuchung [1]).

Die Gemüthsstimmung, in welcher wir beten sollen, fährt Origenes fort, bezeichnet der Apostel, wenn er sagt, daß wir ohne Zorn und Zweifel mit reinen Händen vor den Vater treten sollen [2]).

Die ὑπ' ἀσελγείας ἤ τινος ἀτόπου νενικημένοι, von welchen Origenes hier sagt, daß sie die Kirche zögernd wieder aufnimmt, aber auf immer von ihren Aemtern ausschließt, sind gewiß nicht Sünder zum Tode. Für eine eitle, thörichte Anmaßung erklärt es Origenes (de Orat. l. c.), diese absolviren zu wollen. Aber er übersah doch nicht, daß, wo Verschiedene dasselbe Verbrechen begehen, die Grade der Strafbarkeit sehr verschieden sein können, und deshalb Menschen hier nicht vermögen, untrüglich zu entscheiden. Quae autem, sagt er Hom. in Exod. X, 167, sint species peccatorum ad mortem, quae vero non ad mortem sed ad damnum (1 Cor. 13, 15), non puto facile a quoquam hominum posse discerni. In der Hom. in Lev. XV, 262 führt er nur die blasphemia fidei als crimen mortale an. Aber die Unterscheidung einer culpa mortalis von dem crimen mortale ist dort nur eine Erfindung, oder ein Versehen späterer Abschreiber, wie schon Arnauld (de Frequenti communione c. 4) entdeckte, obgleich nicht nach seinem Vorschlage culpa *moralis* zu lesen sein dürfte: das Wort scheint ganz gestrichen werden zu müssen. S. de la Rue zu d. St. Im übrigen gestattet Origenes hier nur eine einmalige Buße der schweren Sünden. Und so hatte er wohl ganz die Ansicht des Clemens, die ich Abth. I, 181 mitgetheilt habe.

1) De Orat. 256. 266.

2) 1 Tim. 2, 8. Comm. in Ep. ad Rom. X, 680 sagt Origenes, daß die bösen Geister eine solche Erhebung des Gemüths zu stören suchen,

Und mit heiliger Ehrfurcht nahe man ihm, gesammelt eine Weile, bevor man anfängt zu beten. Dem Körper gebe man eine ehrerbietige Haltung; aufrecht stehend breite man die Hände aus und richte die Augen empor. Nur in Krankheiten bete man sitzend, oder liegend, und bei Bußgebeten beuge man die Kniee, zum Zeichen der geistigen Beugung [1]). Jeder Ort ist geeignet, eine Stätte des Gebets zu werden, nur ist rathsam, dafür auch einen besonderen, nie entweihten Raum des Hauses zu bestimmen, und vielleicht das Schlafgemach, wenn man in der Ehe lebt, als eine nicht sündenreine Stelle anzusehen. Der geeignetste aller Räume ist die Kirche, wo die Engel, die Kraft des Heilandes selber und die Geister unserer Entschlafenen unsichtbar zugegen sind, und so immer eine zwiefache Versammlung stattfindet, deren Gebete eine vorzügliche Kraft haben [2]). Die Himmelsgegend, welcher sich der Betende auch äußerlich zuwenden soll, wie sein Geist zu dem wahren Lichte aufschaut, ist der Sonnenaufgang [3]). Eine Stelle

---

und führt auf sie selbst die Zerstreutheit und anderes Selbstverschuldete zurück.

1) Nach Eph. 3, 14 und Philipp. 2, 10. Auch solche Anweisungen mußten angemessen erscheinen in einer Zeit, wo noch manche heidnische Gebetsgebräuche, die schon Tertullian in seiner Schrift vom Gebet bei Neubekehrten rügen mußte, in die Kirche sich einschlichen. Ueber das Erheben der Augen und Herzen zu dem Herrn beim Gebet findet man auch Tom. in Ioan. XXVIII, 372 eine längere, treffliche Erörterung.

2) Comm. in Ep. ad Rom. X, 680. Ser. in Matth. p. 917.

3) Gleichlautende Vorschriften bei Tertullian und Clemens, wie bei Späteren hat de la Rue zu dieser Stelle gesammelt; auch Bingham Antiqq. Eccl. V, 275; IX, 131 und Iac. Thomasius de Ritu veterum Christianorum precandi versus orientem. Lips. 1670. 4. Einige Hauptstellen theilt Schöne, Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche II, 166 in der Uebersetzung mit. Clemens begründet diese Sitte durch den Gedanken, daß der Osten, als Geburtsstätte des Tages, Symbol der Wahrheit sei, die uns aufgegangen ist. Origenes nennt ihn schlechthin die beste Himmelsgegend, ebenso später Pseudojustin, der ihm zu

des Hauses aufzusuchen, wo der freie Himmel sichtbar ist, ist eine Sitte mancher, die nicht voll zu genügen scheint. Und so steige unser Gebet hinauf zu Gott, in wohlgeordneter Folge. Den Anfang mache das Lobgebet, welches wir dem Vater durch den mit ihm gelobten Christus in dem heiligen, ebenfalls zugleich gepriesenen Geiste darbringen. Hierauf sollen allgemeine und besondere Danksagungen folgen; sodann das Sündenbekenntniß, nebst den Bitten um Heiligung und Vergebung, endlich das Gebet um alle großen, himmlischen und ewigen Güter, für uns selber und für alle Menschen, vornehmlich die Hausgenossen und Freunde; und so kehre das Gebet wieder zu seinem Anfange zurück, zum Lobe und Preis des Allvaters, durch Jesum Christum, in dem heiligen Geiste, welchem die Ehre in Ewigkeit sei [1]).

Origenes Rückkehr nach Cäsarea, Aufenthalt in Nikomedien und Athen.

Durch die Ermordung des Kaisers Maximinus, im Aufruhr der Truppen zu Aquileja, wurde der Friede der Kirche wieder-

folgen scheint, und Lactanz. Gregor von Nyssa, Basilius und die apostolischen Constitutionen erinnern an das Paradies, das verlorene Vaterland. Auch bei der Taufe wurde man gen Osten hingewendet: Cyrill. Hierosol. Catech. mystag. I, 309.

1) De Orat. 271. Die Uebereinstimmung jener Reihenfolge der Theile des Gebets mit den ältesten liturgischen Formularen der orientalischen Kirche zeigt die Oxforder Ausgabe in einer gelehrten Anmerkung, welche auch die Benediktiner aufgenommen haben. Unstreitig wollte Origenes, daß den öffentlichen Gebetsformen auch das häusliche Gebet entspreche, und wenn man erwägt, daß er von dem eigentlichen und lauten Beten der Christen die stille, immer fortgesetzte Andacht, als den steten Umgang mit Gott, unterscheidet, so wird man das nicht tadeln.

hergestellt, im J. 238. Damals erhielt Fabianus das Vorsteheramt in der römischen Gemeinde, und Babylas wurde Bischof in Antiochia, während Heraklas die alexandrinische Kirche verwaltete, und unter ihm Dionysius, wie jener ein Schüler des Origenes, mit dem katechetischen Unterrichte beauftragt war [1]). Jetzt verließ Origenes Cappadocien, um nach dem palästinensischen Cäsarea zurückzukehren. Man hat angenommen, er habe zunächst auf einem Umwege Nikomedien in Bithynien berührt, um hier seinen Freund Ambrosius zu sehen; von da habe er sich nach Athen und, nach längerem Verweilen daselbst, endlich nach dem palästinensischen Cäsarea zurückbegeben [2]). Eusebius übergeht in der Kirchengeschichte nicht minder seinen Besuch in Nikomedien, als den Aufenthalt in Cappadocien, und mit dem, was er mittheilt, ist jene Ansicht nicht unvereinbar [3]). Aber man findet doch bei Eusebius, daß Origenes in Athen Arbeiten, die er unlängst in Cäsarea begonnen hatte, und die eben die Reise nach Athen unterbrach, wiederaufnahm [4]), und so wird man seine Rückkehr nach Palästina in die Zeit vor dieser (zweiten) Reise nach Athen setzen müssen. Auch so bliebe denkbar, die Anwesenheit in Nikomedien falle vor die Rückkehr nach Cäsarea. Aber es giebt einen Grund anzunehmen, daß sein Weg nach Bithynien ihn durch Palästina

1) Euseb. HE. VI, 28. 29.

2) So Huetius und die ihm folgen.

3) Man darf nur, um sie zu rechtfertigen, das, was er c. 32 zu Anfange von der damaligen Entstehung gewisser Schriften des Origenes meldet, in die Zeit des erstmaligen Aufenthalts desselben in Cäsarea setzen; und dies ist bei dem großen Mangel an strenger chronologischer Folge in diesem Theile der Kirchengeschichte des Eusebius nicht ganz unzulässig. Und wohl absichtlich, nicht aus Unkunde, zieht er hier den Bericht in die Kürze. In seinem Leben des Pamphilus hatte er schon ein genaues Verzeichniß aller Schriften des Origenes mitgetheilt: Ibid. c. 32 med. Ein solches hatte auch Hieronymus in einem Briefe an Paula gegeben (Catal. c. 54); aber auch dieses ist nicht auf uns gekommen.

4) Euseb. HE. VI, 32.

geführt hatte [1]), während nichts uns in die Richtung längs der nördlichen Küste Kleinasiens weis't. Deshalb ist es sicherer, auch den Aufenthalt in Nikomedien später zu setzen. Er läßt sich leicht in die Reise, die den vielgesuchten Kirchenlehrer von dem palästinensischen Cäsarea zum zweitenmale nach Griechenland führte, aufnehmen, und wir ersparen es uns so, seinen Rückweg von Cappadocien nach Palästina uns um mehr als das Doppelte verlängert zu denken.

Wieder angelangt in Cäsarea, kehrte Origenes auch sogleich zu seinen exegetischen Arbeiten zurück. Er schrieb dort, um das J. 238, seine Commentare über den Jesajas, von denen noch Eusebius dreißig Bücher in Händen hatte, die wir aber jetzt nur aus vereinzelten Bruchstücken kennen [2]). Auch die Auslegung des

---

1) Die Begegnung mit Julius Afrikanus, der in Emmaus wohnte.

2) Euseb. HE. VI, 32. Die Fragmente aus dem Werk über den Jesajas verdanken wir der Apologie des Pamphilus und ihrem Uebersetzer Rufinus. Wir finden da drei Stücke, eins aus Tom. I, zwei aus Tom. XXVIII: das erstere ist nicht unwichtig für die Trinitätslehre, die beiden andern enthalten die Lehre von der Auferstehung. Das ganze Werk bestand aus mehr als dreißig Tomen, indem diese nach Eusebius bis zu Cap. 30, 6 reichten. Dem Hieronymus, welcher angiebt (Prooem. in lib. 1 Comment. in Ies.), daß diese Schrift nach dem Texte der Tetraplen (iuxta quattuor editiones) gearbeitet war, fehlte schon der Tom. XXVI, und zwei andere, welche die Erklärung weiterführten, hatte man untergeschoben. Auch Semeiosen zum Jesajas unter Origenes Namen kannte Hieronymus (l. c.). Außerdem erfahren wir durch ihn zu Jes. Cap. 6, daß Origenes im Tom. in Ies. XVIII die Aechtheit des alttestamentlichen hebräischen Textes behauptete, weil eine Verfälschung desselben gewiß von Jesu und den Aposteln den Schriftgelehrten zum Vorwurf gemacht sein würde. Ist diese Angabe richtig, so müßte Origenes jene Verkürzungen des hebräischen Textes, die er anderwärts rügt, den späteren Juden aufgebürdet haben. — Noch sagt Hieronymus (Invect. in Ruf. I), der dreißigste jener Tomen enthalte eine Auslegung, die Origenes von dem jüdischen Patriarchen Huillus entlehnte. S. Huetius Origen. III, 2. 5. — Von dem Commentar zum Ezechiel haben wir in der Philokalie (c. 11) ein Fragment aus Tom.

Ezechiel, welche später zu fünf und zwanzig, noch sämmtlich dem Eusebius zugänglichen Büchern anwuchs, — jetzt ist von ihr nur ein Fragment bekannt —, hat er damals zu Cäsarea begonnen [1]).

Hierauf ging Origenes nach Athen [2]), man weiß nicht auf welche Veranlassung, ob, wie einst früher [3]), herbeigerufen, um dortige Lehrstreitigkeiten zu schlichten, oder ob um wissenschaftlicher Zwecke willen, aus eigenem Antriebe. Auf dem Hinwege, so scheint es, besuchte er Nikomedien, wo sich so eben Ambrosius mit den Seinigen befand, und verweilte da einige Tage [4]).

Unterwegs hatte Origenes eine Streitunterredung mit einem gewissen Bassus, vielleicht einem Valentinianer [5]), gehabt und

---

XX; es betrifft die Schriftauslegung. Anderes aus diesen Auslegungen mag Origenes in seinen später frei gesprochenen Homilien über den Ezechiel wiederholt haben. Vielleicht ist noch der ganze Commentar im Eskurial vorhanden. Corderius fand da die neunzehn Homilien über den Jeremias von Origenes, die er für eine Arbeit des Cyrillus Al. hielt, und versichert von demselben Verfasser auch Commentare zu Ezechiel und Daniel in eben jenem, die Homilien enthaltenden Codex gesehen zu haben. Doch können auch die Commentare wirklich von Cyrill sein, und in diesem Falle wären sie ohne Werth, wie alle Exegesen desselben. — Bei de la Rue findet man die erwähnten Fragmente im dritten Bande. Origenes hat selber seine Commentare über den Jesajas und Ezechiel angeführt: c. Cels. VII, 701. Wir wissen nicht, wie viel von letzterem Werke jetzt in Cäsarea entstand. Sicher ist der Tom. XXII nach der Verfolgung Maximins geschrieben, deren darin gedacht war, wie Eusebius angiebt (HE. VI, 28). — Auch die Fortsetzung des Commentars zur Genesis fällt wohl in diese Zeit: in der Schrift de Orat. 235 scheint ihn Origenes als ein Werk zu bezeichnen, welches schon aufgehört hatte, ihn zu beschäftigen. S. oben S. 32.

1) Euseb. HE. VI, 32. 2) Ibid. l. c.

3) S. Abth. I, 406.

4) Ep. ad Iul. Afric. p. 29. — Origenes war auf dieser Reise von einem Gefolge (συνοδία) begleitet: Ep. Iul. Afric. ad Orig. p. 12.

5) Einen Valentinianer Bassus, welchen man wohl in diese Zeiten setzen kann, nennt Philastrius de Haeress. p. 19, und eine Stelle aus eben

darin auf einen der apokryphischen Abschnitte im Daniel [1]) sich berufen. Bei diesem Gespräche war Julius Afrikanus zugegen, welcher, aus Libyen gebürtig [2]), damals in dem palästinensischen Nikopolis oder Emmaus seinen Wohnort hatte. Er fand es hinterher, als Origenes schon nach Nikomedien gegangen war, daß jener Abschnitt in dem hebräischen Texte fehle, und überdies unverkennbare Spuren der Unächtheit zeige: daß er von der Schreibart des Daniel abweiche, keine Vision enthalte, wie alle übrigen ächten Theile des Buchs, an Werth und Würde des Inhalts diesen nachstehe, durch ein griechisches Wortspiel [3]) den griechischen Verfasser verrathe, und endlich wider die Weise und Art der heiligen Bücher eine andere Schriftstelle anführe [4]). Dies gab ihm Veranlassung zu einem Briefe an Origenes, worin er seine Bedenken freimüthig und einsichtsvoll mittheilt [5]). Von Ni-

---

dem Theile des apokryphischen Daniel, durch welche Origenes jenen Bassus zu widerlegen suchte, braucht er auch Tom. in Ioan. XX, 313, im Kampfe wider die gnostische Unterscheidung verschiedener Seelenclassen. Vielleicht trifft deshalb die Veränderung der Worte: *τῷ ἑταίρῳ ἡμῶν Βάσσῳ*, Ep. ad Iul. Afric. p. 12 in: *τῷ ἑτερογνώμονι Βάσσῳ*, wie des *Ἀγνώμων* bei Iul. Afric. ad Orig. p. 10 in *Ἑτερογνώμων*, nicht *Εὐγνώμων*, das Rechte.

1) Nach Suid. s. v. *Ἀφρικανός*. In seinem Briefe nennt er Origenes seinen Sohn (p. 10), und war also älter, als dieser. Schon unter Heliogabalus wurde er als Abgeordneter der Stadt Emmaus an den kaiserlichen Hof gesandt: Hieron. catal. c. 63. Ueber seine Reise nach Alexandria, um Heraklas zu hören, s. Euseb. HE. VI, 31.

2) Die Geschichte von Susanna, in van Eß's Septuaginta zu Anfange des Daniel, in anderen Ausgaben Cap. 13.

3) *Σχῖνος — σχίσαι*, am a. O. V. 54. 55; *πρῖνος — πρίσαι*, V. 58. 59.

4) Am a. O. V. 53; vgl. 2 Mos. 23, 7.

5) Die erste griechische Ausgabe ist die von Höschel, Augsburg 1602. Griechisch mit lateinischer Uebersetzung hat später Joh. Rud. Wettstein diesen Brief mit Origenis Exhortatio ad Martyrium und dem Dialogus contra Marcionistas, Basil. 1674, nicht frei von manchen Fehlern, herausgegeben. Die besten Texte sind die bei Routh, Rell. sacr. II, 105 und bei de la Rue Tom. I.

komedien aus beantwortete Origenes dieses Schreiben [1]). Er findet es glaublich, daß die jüdischen Aeltesten eine Stelle hinweggeschnitten, die die Ehre ihres Standes gefährdet, leugnet die Verschiedenheit in Stil und Inhalt, welche Julius so richtig, als sein erkannte, und sucht ihr die Beweiskraft zu nehmen, durch die Bemerkung, daß Gott auf mancherlei Weise zu den Vätern geredet habe; er glaubt, daß das griechische Wortspiel die Uebersetzung eines hebräischen sein möge, und weis't einige Schriftabschnitte nach, welche eine Wiederholung anderer Schriftstellen sind. In dem allen fand er die Berechtigung, auch in diesem Falle den griechischen Text für den vollständigeren zu erklären [2]). Und darin stimmte mit ihm Ambrosius überein, welcher, auch hier ihm hülfreich, beim Dictiren des Briefes mit ihm abgewechselt und in der Handschrift manches gebessert hatte [3]).

Vermuthlich gehört auch in diese Zeit der Brief des Origenes an seinen ehemaligen Schüler Gregorius, den Thaumaturgen [4]), worin er ihn auffordert, auf den ihm nicht unerreichba-

1) Ep. ad Iul. Afric. p. 29. Wenn man jetzt diesen Brief, wie die damalige Anwesenheit des Origenes in Nikomedien in diese Zeit, um 240, setzt, nicht, wie Frühere, um 228, als er zum erstenmale in Athen war (s. Abth. I, 406; schon Gobalinus Persona im Cosmodrom. Act. VI, c. 10 hat den Brief in die Zeit des Gordianus gesetzt), so spricht dafür auch seine Berufung auf sein kritisches Bibelwerk in diesem Briefe (p. 16. 17); denn nur sehr allmälig hat er dasselbe weiter geführt. Hienach ist nun auch die Angabe zu berichtigen, nach welcher Julius Afrik. schon um 232 gestorben wäre. Die erste vollständige griechische Ausgabe jenes Briefes ist die von Wettstein, am a. O.; die beste die des Benediktiners.

2) S. Abth. I, 236. Eben wie hier in diesem Briefe, behauptet Origenes die Aechtheit jenes apokryphischen Abschnitts Hom. in Lev. I, 185; Ser. in Matth. p. 879; Comment. in Gen. Tom. III, 7.

3) ... *ὁ συναγωνισάμενος τῇ ὑπαγορεύσει τῆς ἐπιστολῆς καὶ παραιτχὼν πάσῃ αὐτῇ, ἐν οἷς βεβούληται διορθωσάμενος κύριός μου καὶ ἀδελφὸς ἱερὸς Ἀμβρόσιος.*

4) Man findet diesen Brief in der Philokalie und bei de la Rue Vol. I, 30. Vgl. oben S. 13.

ren Ruhm eines großen Rechtsgelehrten oder Philosophen zu verzichten, um sein ganzes Wissen in allen Gebieten der Gelehrsamkeit und Wissenschaft der christlichen Wahrheit zu widmen. Wie einst die Juden, sagt hier Origenes, goldene und silberne Gefäße von den Aegyptern entlehnten, die sie, je nach dem Werthe des Metalls, in mehr oder minder herrliche und heilige Tempelgeräthe verwandelt haben, so solle alles weltliche Wissen in die höchste Wahrheit eingefügt und aufgenommen werden. Aber geschieht dies nicht mit Vorsicht, unter stetem Wachen und Gebet, so kann das weltliche Wissen dem Unbehutsamen eben so nachtheilig werden, als einem Hadad [1]) der Aufenthalt in Aegypten. Viele Häresien haben ihren Grund in einem solchen Mißbrauche der hellenischen Philosophie, und wie Hadad, ein Idumäer, nahe den Grenzen des jüdischen Landes ansäßig war, so bilden sich um die christliche Wahrheit herum mannichfache verderbliche Irrlehren. Möchte dem Gregorius gelingen, jeden Irrthum zu vermeiden, und nicht nur Christi, sondern auch Gottes selber theilhaft zu werden [2]). — Darf man in diesem Wunsche die Befürchtung erkennen, Gregorius, in dessen Trinitätslehre Christus um vieles höher gestellt ist, als in der subordinatianischen, die Origenes theilte, könne auf dem vermeintlichen Abwege die Wahrheit verlieren?

Von Nikomedien begab sich Origenes nach Athen. Sein Aufenthalt in dieser Stadt kann nicht ganz kurz gewesen sein; denn er vollendete hier die Commentare zum Ezechiel [3]), und begann ein Werk, welches unstreitig er selber [4]), wie noch der Geschmack einer späteren Zeit [5]), für die auszeichnenswertheste seiner

---

1) 1 Kön. 11, 14, Origenes scheint hier den Hadad (Ἀδὲρ) und Jeroboam zu verwechseln.

2) Nach Hebr. 3, 14. 3) S. oben S. 57.

4) S. Abth. I, 252.

5) Hieronym. ad Damas. s. Prolog. in Exposit. Cantic. Cant. secundum Orig., Opp. Orig. III, 11: Origenes cum in ceteris libris omnes

Arbeiten hielt, die Auslegung des hohen Liedes, in zehn Büchern [1]). Die fünf ersten derselben hat er damals in Athen, die anderen wenig später in Cäsarea verfaßt [2]). Wir haben von diesem Werk, außer zahlreichen nicht ganz unerheblichen Ueberresten des griechischen Textes [3]), einen beträchtlichen Theil in der freien, bald abkürzenden und bald erweiternden Uebersetzung des Rufinus [4]). Ueberdies besitzen wir, in Hieronymus wortgetreuer Uebertragung [5]), von Origenes zwei ausführliche Homilien über jene Schrift, welche nach dem Urtheile eines Kenners [6]) zu denen ge-

---

vicerit, in Cantico Canticorum ipse se vicit. Diese Stelle wiederholt Rufin. Prolog. in Origenis libr. de Princ. p. 83.

1) S. Euseb. HE. VI, 32; Hieron. l. c.

2) Euseb. l. c.

3) Man findet sie theils in der Philokalie (c. 26; bei de la Rue Vol. III, 51), theils in den Catenen des Procopius, bei de la Rue am a. O. p. 94 und in Mai's Classic. Auctor. Tom. IX, 259 sqq.

4) Diese besteht aus vier Büchern und reicht bis Cap. 2, 15. Hieronymus sagt uns am a. O., daß die griechische Urschrift nicht nur die Septuaginta, sondern auch die übrigen alten Uebersetzer erläuterte. Hievon findet sich bei Rufinus nur Eine Spur, Lib. I, 41, während doch selbst die Homilien des Origenes über das Hohelied, welche Hieronymus übersetzt hat, noch eine andere (Hom. II, 18) zeigen, die, wenn sie hier, in der Ansprache an eine Gemeinde und ihre Katechumenen (l. c. p. 20), eine Stelle erhielt, gewiß in dem wissenschaftlichen Werke weder fehlte, noch vereinzelt stand. So hätte also Rufinus diese Textvergleichungen übergangen. Seine Uebertragung der Stelle Lib. II, 51, die noch griechisch vorhanden ist, enthält viel mehr Worte als dieser griechische Text; und Anderes vermißt man bei ihm, was bei Procopius sich findet und unverdächtig ist. An der Stelle vom Verluste der Freiheit durch den Sündenfall und ihrer Wiederherstellung (Lib. IV, 88), wie an dem Ausdruck trina singularitas (Prol. in Cant. p. 30), hat unverkennbar Rufinus großen Antheil. Ueber die Art, wie er den Origenes übersetzte, erklärt er sich selber in der Perorat. ad Comment. Orig. super Ep. ad Rom. p. 689 ed. Ru. Vgl. meine Prolegomena zu Orig. de Princ. p. XLV.

5) Hieronym. Prolog. rell. l. c. p. 11.

6) Huet. Origenian. III, 4, 4.

hören, die er selber aufgezeichnet hat. So ansehnliche Reste machen es möglich, die Hauptgedanken seiner Auslegung des hohen Liedes wiederzugeben.

In diesem Liede der Lieder, dem heiligen siebenten in der Reihenfolge der Gesänge in der Schrift [1]), fand auch er ein Wechselgespräch des Bräutigams Christus und seiner Braut, unter welcher sowohl die Kirche [2]) verstanden werden könne, als auch die Seele, die nach Vereinigung mit dem Logos verlangt, oder Aufnahme in die Mysterien der Weisheit und Erkenntniß sucht [3]). Der Bräutigam, fährt Origenes fort, erscheint begleitet von Freundinnen und Genossen: er kommt umgeben von Engeln und solchen, welche schon zur vollkommenen Mannheit in Christus gelangten. Ebenfalls tritt die Kirche mit einem Gefolge auf: es gehören zu ihr auch solche, die noch keinen vollkommenen Glauben haben, und noch nicht das ganze Heil erwarben [4]). Zuerst betet die Braut, und während sie noch betet, wird sie schon erhört. Sie schaut den anwesenden Bräutigam, sie sieht die Jungfrauen, die ihn begleiten. Darauf redet der Bräutigam; sodann, während er das Leiden für das Heil der Braut übernimmt, sprechen seine Begleiter, bis er zu seiner Ruhe gelegt wird, und wieder aufersteht. So ist dieser hochzeitliche Gesang ein Drama [5]), unendlich reich an Mysterien für ein gläubiges Forschen. Bei dem Bemühen, sie zu entziffern, zeigen sich Schwierigkeiten, wie die, die den Jäger, welchen der Geruchssinn seines Spürhundes leitet, nöthigen, bisweilen innezuhalten, bisweilen auf demselben Wege wieder zurückzukehren, um endlich das offene Feld zu ge-

---

1) Origen. Prol. in Cant. p. 34. Die sechs früheren Lieder finde man: 2 Mos. 15. 4 Mos. 21. 5 Mos. 32. Richt. 5. 2 Sam. 22. 1 Chron. 16.

2) Hom. in Cant. I, 12. 3) Lib. in Cant. I, 37.

4) Anders wendet Origenes den Gedanken Lib. in Cant. I, 41. Hier sagt er: Ecclesia — — una quidem est, cum perfecta est; multae vero sunt adolescentulae, cum adhuc instruuntur et proficiunt.

5) Die Ansicht von Ewald ist also ein schon sehr alter Mißgriff.

winnen, wo er sich freier bewegen, und hoffen kann, die Beute anzutreffen [1]). Denn alles Sichtbare ist Bild und Gleichniß eines Unsichtbaren: wie Gott nach seinem Bilde den Menschen schuf, so entspricht auch das alles, was auf Erden ist, gewissen himmlischen Gegenbildern, und manches der irdischen Dinge stellt in sich mehrere der oberen Dinge zugleich dar; wie das Senfkorn, welches eben sowohl den Glauben in seiner großen Entwickelungsfähigkeit, als die wuchernde Kraft in der Kirche abbildet [2]).

Selbst der Körper des Menschen ist Bild eines Höheren, unseres Geistes. Zuerst schuf Gott den seinem eigenen Bilde, dem Logos, der Anlage nach entsprechenden und für eine vollkommene Verähnlichung mit ihm bestimmten Geist des Menschen; darauf einen zweiten, aus Staub gebildeten Menschen. Die Glieder, die Triebe des Körpers entsprechen den Anlagen und Affecten des inwendigen Menschen; es sind zwei Menschen im Menschen, die mit einander im Kampfe liegen [3]). Dem sinnlichen Lieben steht ein geistiges gegenüber, welches dann erwacht, wenn man die Schönheit des Sohnes Gottes erkennt und, wie von seinem Geschosse verwundet, sich getrieben findet, nach ihm zu verlangen [4]). Alles Lieben ist an sich gut, als Trieb und Vermögen, sich hinzugeben; würden nur die Gegenstände unserer Hingebung richtig gewählt [5]). Es besteht unter diesen eine bestimmte Reihenfolge: dieselbe beobachten, heißt „geordnet lieben" [6]). Aber die meisten verlassen die heilsame Ordnung, lieben als Höchstes, was sie als Zweites, oder überhaupt als ein Niederes lieben sollten. Die Liebe der Heiligen ist eine geordnete Liebe. Ueber al-

---

1) Lib. III, 84. 2) Ibid. p. 81. 3) Nach Röm. 7, 22. 2 Cor. 4, 16.
4) Prolog. p. 27.
5) Eine treffliche Ausführung dieses aus Plato geschöpften Gedankens findet man in Fenelon's Werken religiösen Inhalts, deutsch von M. Claudius I, 114.
6) Hohel. 2, 4, nach den LXX: τάξατε ἐπ' ἐμὲ ἀγάπην. Hieron.: *ordinate in me charitatem.*

les lieben sie Gott, der die Liebe ist, wie nicht minder der Sohn die Liebe, und dieser beider Liebe nicht Einer, aber wohl Eins ist; denn beide sind Gott. Und beide kommen zu dem, der in der Liebe vollkommen ist. Diese vollkommene Liebe, welcher Gott ist, kann, wenn sie in ein Menschenherz eintritt, nichts Irdisches, nichts Körperliches, Verwesliches lieben. Sie selber ist Quell der Unvergänglichkeit: wider ihre Natur würde es sein, ein Vergängliches zu wählen; sie ist's, die allein Unsterblichkeit hat, sie ist das ewige Leben. Auch in uns soll sie sein, damit wir, durch innere Verwandtschaft, mit dem eins werden, welcher Liebe ist, und nichts soll uns von ihr trennen. Sie liebt den Nächsten, wer er ist, auch den Sünder, immer hingerichtet auf Gott, ihren Urquell, und zurückblickend auf den Nächsten, welchem wir, in denen sie ist, durch gleichen Ursprung und gleiches Geschick, der Verweslichkeit gemeinsam unterworfen, verwandt sind. Doch verdient die Nächstenliebe nur uneigentlich den Namen der Liebe, welcher allein Bezeichnung der Hingebung an Gott sein sollte: ihn, das Gute selber, sollen wir über alles, den Nächsten nur wie uns selber lieben, und nur jene unbegrenzte Liebe, das Gefühl des Ewigen und Unendlichen, verdient es ganz, Liebe zu heißen. Eine Stufenfolge findet auch in der Nächstenliebe statt. Mit ihr sollen wir zumeist die Eltern, dann die Kinder, darauf die Hausgenossen lieben; es sei denn, daß sittliche Vorzüge des Hausgenossen vor einem schlechten Sohne uns bestimmten, ihn mehr als den Sohn zu lieben. Einen geringeren Grad der Liebe sind wir dem Feinde schuldig, nicht verpflichtet, ihn wie uns selber zu lieben. Die Schrift gebietet das nicht; sie will nur, daß wir ihn lieben, nicht hassen [1]). Gänzlich unwerth des Namens der Liebe ist endlich die Begierde nach Geld, Wollust und alles sinnliche Lieben. In jedes Menschenherz hat der Herr des Alls

1) Matth. 5, 44. Hier sage Jesus nur: liebet eure Feinde, — keine Gradbestimmung füge er hinzu.

die Keime jener reinen, höchsten Liebe gelegt, aber sie ruhen oft lange in uns unentwickelt, und weil der Mensch, seiner Natur gemäß, irgend etwas lieben muß, sobald dieselbe im Jugendalter zur völligeren Ausbildung gelangt ist, deshalb verlieren sich viele in den niederen Begierden und Lüsten [1]).

Ueber alles Körperliche, über Erde und Himmel, welche vergehen, muß man sich aufschwingen, um die wahre geistige Liebe zu empfinden [2]). Und tödten wir nur die körperlichen Sinne, oder wenden sie von den Gegenständen hinweg, durch die sie erregt werden, so wird der Sinn für das Göttliche [3]) uns aufgehen, der innere Sinn, durch welchen wir Gutes und Böses unterscheiden: ein gleichfalls fünffaches Vermögen für die Auffassung des Göttlichen, ein Geruch des Lebens zum Leben, ein Schmecken, Fühlen, Hören und Sehen [4]). Wer hinaus über die Kunde der Namen des Herrn, welche einer ausgeschütteten Salbe gleichen [5]), zu der unmittelbaren Wahrnehmung seiner unbegreiflichen und unaussprechlichen Wesenheit gelangte, der würde ihm fest anhangen, unbewegbar, und mit ihm ein Geist sein [6]).

Auch die Seele des Menschen hat eine große Schönheit, welche im Stande ist, den Herrn zu ihr vom Himmel herabzuziehen [7]). Aber so lange sie noch nicht von aller Unreinheit der Sünde befreit ist, gewaschen durch die Buße in den Wassern des Heils, so lange ist sie eine Braut des Herrn, welche sa-

---

1) Man findet diese Gedanken theils in der Hom. in Cant. II, 20, theils in dem Prolog. in Cant. p. 28 sq. Ich habe hier und im Folgenden manches Einzelne umgestellt und ineinandergezogen, um abzukürzen. Jene Stellen enthalten vieles Gemeinsame.

2) Hom. in Cant. I, 13.

3) Divinus sensus, Prov. 2, 5. Vgl. de Princ. IV, 383 und über Clemens Al. die erste Abth. dieser Schrift S. 129.

4) Lib. in Cant. I, 42.

5) Hohes Lied 1, 3.

6) Lib. in Cant. I, l. c.

7) Hom. in Cant. I, 13. Vgl. oben S. 23 die vierte Anmerkung.

gen muß, daß sie schwarz ist [1]), einstweilen, nicht um es zu bleiben [2]).

Es ist die Gemeinde aller Heiligen, vornehmlich die Schaar der Frommen vor der ersten Erscheinung Christi, welche in dem hohen Liede nach seinem Kommen und dem Kusse seines Mundes verlangt [3]). Nicht länger können Gesetz und Propheten ihr genügen; ihn selber wünscht sie herbei [4]). Wenn wir die Erhebung unseres Geistes nicht Menschen, nicht Engeln, sondern unmittelbar göttlichen Eindrücken verdanken, dann empfangen wir seine Küsse. Sein Name gleicht einer ausgeschütteten Salbe: er ist bekannt in der ganzen Welt [5]). Er selber ist der Kirche verwandt, ein Sohn ihrer Schwester, der jüdischen Synagoge [6]). Seine köstliche, alles überduftende Salbe besteht [7]) aus vierfachem Stoffe: sie bedeutet seinen irdischen, aus den vier Elementen, wie alles Körperliche, zusammengefügten Leib. Auch Oel, welches bindet und die Mischung erleichtert, ist in dieser Salbe: durch den heiligen Geist wurde alles Angenommene in ihm zur vollkommenen Einheit verbunden, der Einen Persönlichkeit des Erlösers [8]). Die Kirche gleicht jetzt, ob sie gleich dem Wesen nach Eine ist, einer Mehrheit von Jungfrauen, die noch des Unterrichts bedürfen [9]); die Seelen, welche zur Vollkommenheit gelangten, bilden mit einander den einen Körper der Kirche ohne Flecken und Runzel [10]). Die Häretiker soll man einfangen, so lange sie klein sind: sie sind die Füchse, welche den Weinberg des Herrn verderben [11]).

Bei dieser Stelle des hohen Liedes verläßt uns die Uebersetzung Rufins, in welcher wir beinahe die Hälfte jener zehn Bü-

---

1) Hohes Lied 1, 5. 2) Hom. in Cant. I, 15.
3) Hohes Lied 1, 2. 4) Hom. in Cant. I, 13.
5) Ibid. 14.
6) Hom. in Cant. II, 18, nach dem hohen Liede 1, 13 in der Septuaginta.
7) Nach 2 Mos. 30, 21 ff. 8) Lib. in Cant. I, 40.
9) Ibid. 41. 10) Lib. in Cant. IV, 91.
11) Ibid. l. c. nach dem hohen Liede 2, 15.

cher beſitzen. Andere Bruchſtücke enthalten die Catenen des Procopius [1]); aber ſie geben der Exegeſe keine Ausbeute.

Im Commentar zum hohen Liede gedenkt Origenes ſeiner Auslegungen des zweiten, dritten und vierten Buchs Moſe [2]), wie auch der Homilien über das Buch der Richter [3]). Letztere ſind uns, mindeſtens theilweiſe, in der hier faſt wortgetreuen Ueberſetzung des Rufin erhalten [4]); aus jenen Auslegungen, vermuthlich meiſt kurzen, ſcholienähnlichen Erklärungen [5]), hat der-

1) S. oben S. 61; ein anderes Bruchſtück bei I. A. Cramer Catenae in Epp. Cathol. Oxford 1840. p. 115.

2) Prolog. in Cant. p. 33. Lib. in Cant. I, 38.

3) Prolog. p. 34. Dieſe Verweiſungen können nicht als Einſchiebungen des Ueberſetzers verdächtig ſein. Sie fügen ſich ohne Zwang in den Zuſammenhang; die beiden erſteren können darin nicht entbehrt werden.

4) Wir haben noch jetzt die Auslegung von Cap. 2—7, in neun Homilien. Eben ſo viele kannte Caſſiodor (Institt. c. 1). Wie ſie Rufin überſetzte, ſagt er ſelber in der Perorat. Comment. Orig. in Ep. ad Rom., bei de la Rue Vol. IV, 689: illa, quae in Iesu Nave et Iudicum librum scripsimus, simpliciter expressimus, ut invenimus.

5) Excerpta, wie dieſe Arbeiten über den Exodus und Leviticus von Hieronymus (ap. Rufin. Invect. II), die über das Buch Numeri von Rufin in der angef. Perorat. p. 688 benannt werden. Daß man über den Exodus von Origenes überdies auch ausführliche Commentare hatte, behaupten ohne Grund de la Rue und Huetius. Die Philokalie erwähnt zwar (c. 26) ſeiner τόμοι zu jener Schrift, aber ſie ſagt doch auch, daß ſie nur σημειώσεις enthielten. Semeioſen ſind nun allerdings nicht etwa allein kurze Gloſſen, Randbemerkungen (nach Valeſius de Critic. p. 185), auch nicht weitläuftigere, jedoch ausſchließlich grammatiſche Anmerkungen (ſo Erneſti de Origene interpretat. auct. c. 25), ſondern überhaupt aphoriſtiſche Auslegungen jeder Art von mäßigem Umfange. Die Kürze und das Aphoriſtiſche unterſcheidet ſie von den Exegeſen. Excerpte und Scholien, auch kurze Auslegungen, wie die, welche die Philokalie am a. O. mittheilt, ſind Semeioſen. Zu weit faßt den Begriff Huetius Origen. 3, 2, 4 und Suicer, der ihn im Thes. s. v. wörtlich, ohne Angabe ſeiner Quelle wiederholt; zu eng iſt Erneſti's Beſtimmung am a. O. Origenes Scholien zum Exodus,

selbe Uebersetzer manches in spätere Homilien des Origenes über jene mosaischen Bücher aufgenommen [1]). Anderes ist uns in den Catenen erhalten worden [2]). Diese Bestandtheile und jene Reden

---

kurze und ausführliche, konnten wohl, wie die Philokalie angiebt, in Tomen beisammen stehn. S. Abth. I, 376.

1) Von seiner Uebersetzung der Homilien über den Exodus und Leviticus, wie über die Geneſis sagt Rufin in der Perorat. in Origenis Comm. in Ep. ad Rom. p. 688: „in his (oratiunculis), quae ab illo quidem (Origene) perorandi stilo dicta, a nobis vero explanandi specie translata sunt." Eine solche Uebertragung, fährt er fort, sei vor allem beim Leviticus seine Bemühung gewesen, und überall in jenen Uebersetzungen habe er weitere Ausführungen des Angeregten hinzugefügt. Auf diese Weise seien seine Uebertragungen im Grunde ganz neue Werke, die er wohl unter seinem eigenen Namen hätte ausgeben mögen. Inzwischen ist doch jenes Eigenen nicht viel in diesen Uebersetzungen, und nicht nur im Prolog. in Orig. de Princ. p. 85 sagt Rufin, daß er die Uebersetzung nur aus Origenes selber, andere Werke von ihm benutzend, bereichert habe; auch in dem Prolog. zu den Homil. Origenis in Num. p. 275 erklärt er ausdrücklich: quaecunque in Numerorum libro sive homiletico stilo, sive etiam ex his, quae Excerpta appellantur, scripta reperimus (Adamantii senis), haec — Romana, ut potuimus, voce ex diversis in unum ordinem collecta digessimus. Man darf deshalb vermuthen, daß er auch aus Origenes Excerpten zu jenen früheren mosaischen Büchern Einzelnes in die Homilien übertrug. Diese gehören vermuthlich zu denjenigen, welche derselbe nach seinem sechzigsten Jahre gehalten hat. S. de la Rue in den Monita zu diesen Homilien, und zu Huet. Origen. III, 2, 4. Von denen über das zweite Buch Mose haben wir jetzt, in jener Uebersetzung, noch 13, über das dritte, außer einem Fragment in der Philoc. c. 1, 16, über das vierte 28. In der zehnten unter diesen wird p. 302 gesagt, daß die Kirche sich einer Zeit der Ruhe erfreue und kein Märtyrerblut vergossen werde. Ceillier (Hist. des auteurs sacrés II, 615) glaubt deshalb, diese Homilie gehöre in die Zeit vor der Verfolgung Maximins. Aber auch unter den friedlichen Regierungen vor Decius konnte jenes gesagt werden. Setzt doch Ceillier selber die Hom. in Ios. VII, welche gleiche Verhältnisse voraussetzt, in diese spätere Zeit (p. 618).

2) De la Rue hat diese zum Theil verdächtigen Reste gesammelt, Gallandi die Sammlung bereichert und Mai (Classicor. Auctor. T. X, 600)

über das Buch der Richter sind also früher, als die Schrift über das hohe Lied.

Noch manche andere exegetische Schriften verfaßte Origenes um diese Zeit. Sein großes Werk über das johanneische Evangelium scheint er jetzt vollendet zu haben. Denn in der Auslegung des Matthäus [1]), die er nach seinem sechzigsten Lebensjahre, unter der Regierung des Kaisers Philippus schrieb [2]), führt er seine Erklärung zweier Stellen jenes Evangeliums an, welche nur in den letzten Tomen des Commentars ihn beschäftigt haben können, und der zwei und zwanzigste derselben gedachte der Verfolgung Maximins [3]).

Im zwei und dreißigsten jener Tomen [4]) erwähnt er seine Homilien über den Lukas, welche Hieronymus [5]) als eine Frucht seines männlichen Alters bezeichnet. Sie gehören hienach zu denen, welche Origenes selber aufgezeichnet hat; — erst nach seinem sechzigsten Jahre gestattete er den Schnellschreibern Nachschriften dessen, was er nach kurzer Meditation in den Gemeindeversammlungen vortrug [6]). In einer von jenen Homilien [7]) erinnert er sich eines Wortes aus einer anderen, gleichfalls in Nachschriften schon damals vorhandenen Homilienreihe; sie erläuterte das

---

ein neues, gewiß ächtes und wichtiges Fragment der Auslegungen des Leviticus hinzugefügt.

1) Tom. in Matth. XVI, 748, wo auf Joh. 12, 12 verwiesen wird, wie Ser. in Matth. p. 922 auf die Stelle Joh. 19, 18. Vgl. Abth. I, 380.

2) Euseb. HE. VI, 36. 3) Nach Euseb. l. c. c. 28.

4) Tom. in Ioan. XXXII, 404.

5) Im Prolog seiner Uebersetzung derselben, bei de la Rue Vol. III, 932: alia sunt *virilia* eius, et *senectutis seria*. Es sind ihrer 39. Auch Tom. in Matth. XIII, 610; XVI, 728 hat Origenes selber diese Homilien angeführt, von welchen Eusebius in der Kirchengeschichte schweigt.

6) Euseb. HE. VI, 36.

7) Hom. in Luc. III, 941: memini quondam Deuteronomium *disserentem* — — — *dixisse* me rell. Haec (Deuteron. 4, 17) quomodo intelligantur sciet, qui illa *legerit*.

Deuteronomium. Also gehört auch sie in diese Zeit seines späteren Alters. Wenn er gleichwohl in demselben Tomus, wo er die Homilien über den Lukas anführt, die Auslegung einer Stelle des Deuteronomiums, obgleich doch die Homilien über dasselbe früher sein müssen, als die über den Lukas, einer künftigen Zeit vorbehält [1]), so ist anzunehmen, daß er vorhatte, noch ein im engeren Sinne exegetisches Werk über jenes fünfte der mosaischen Bücher zu schreiben. Dies bestätigt sein Commentar zum Briefe an die Römer [2]), aber keine Spur beweis't, daß er das Vorhaben auch ausführte. Der Homilien über das Deuteronomium gedenken die Späteren [3]); keine derselben ist auf uns gekommen [4]).

Seine Auslegung des Briefes an die Römer hat er zwar früher, als die des Matthäus [5]) und die Bücher wider Celsus [6]) geschrieben, aber doch, mindestens die letzten Tomen, später, als er die Homilien über den Leviticus hielt [7]). Sie gehören daher mit diesen in die Zeit unmittelbar nach seinem sechzigsten Lebensjahre, und mögen hier nur erwähnt sein, um für andere Zeitbe-

---

1) Tom. in Ioan. XXXII, 433: ἀλλὰ τὰ περὶ μὲν τούτου (Deuteron. 2, 30) οἰκειότερον ἐν τοῖς εἰς τὸ Δευτερονόμιον ἐξετασθείη ἄν.

2) Lib. VI, 579.

3) Rufin versprach eine Uebersetzung derselben, als er die über das Buch Numeri dem Ursacius zusendete (Prolog. ad Ursac., p. 275 bei de la Rue), und deutet zugleich an, daß ihrer nicht viele seien. Cassiodor (Institt. c. 1) bestimmt ihre Zahl; er kannte acht Homilien von Origenes über das Deuteronomium.

4) Rufin wurde, so scheint es, durch den Tod verhindert, jenes Versprechen zu erfüllen.

5) In dieser verweis't er Tom. XVII, 821 auf jene.

6) Die Stellen Lib. V, 614; VIII, 790 setzen den erwähnten Commentar voraus.

7) Diese führt er Tom. IX, 643 an. Sie gehören zu denen, welche nachgeschrieben wurden, und also in die Zeit nach Origenes sechzigstem Jahre. — Man setzt den Commentar zum Briefe an die Römer am besten, wie auch Griesbach (de Codicc. Evangell. Origenis, Opuscc. I, 246), in das Jahr 246.

ſtimmungen den Ausgangspunkt zu geben. Unter Origenes ſpäteſten Commentaren ſoll ihrer weiter gedacht werden. Aber wieder früher als der Commentar zum Briefe an die Römer iſt, was er über den erſten Brief an die Corinther geſchrieben hat [1]). Nach und nach fügte er Commentare zu den kleineren pauliniſchen Briefen, wie zu dem an die Hebräer hinzu. Es haben uns von dieſen Auslegungen theils Pamphilus in der Apologie, theils Hieronymus, theils Euſebius, vereinzelte Reſte erhalten [2]). Die Erklärung des erſten Briefes an die Theſſalonicher war vollendet, als die Bücher wider Celſus entſtanden [3]). Die Zeit ihrer Abfaſſung mag deshalb mit dem Regierungsantritt des Philippus zuſammenfallen.

Ferner hat Origenes Einiges zur Auslegung des Daniel geſchrieben [4]), und ganz ſpät, nach ſeinem ſechzigſten Jahre, folgte ein Commentar über die zwölf kleinen Propheten.

Schwer läßt ſich beſtimmen, wann er ſeine Pſalmenausle-

---

1) Schon Hom. in Luc. XVII, 953 gedenkt dieſer Arbeit. Bei I. A. Cramer Catenae in S. Pauli Epp. ad Cor. Ad fidem Codd. Mss. Oxford. 1841 finden ſich nicht unbedeutende Bruchſtücke von Origenes über dieſen Brief aus einem Cod. Paris. Reg. 227. Dies iſt das Einzige, was wir bisher von Origenes über ihn beſitzen. Ein Verzeichniß dieſer Bruchſtücke giebt der Cramer'ſche Index.

2) Man findet dieſelben geſammelt bei de la Rue Vol. IV, 690—698. Hiezu kommt das Wenige von Origenes, was Cramer in den Catenae in S. Pauli Epp. ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses. Oxford 1842 mitgetheilt hat.

3) C. Cels. II, 437 wird ſie angeführt.

4) Er erwähnt dieſe Auslegung Ser. in Matth. p. 860: quae autem sequuntur in textu Danielis, sicut potuimus exposuimus, — man ſieht nicht, ob in einem Commentare, in Homilien, oder nur gelegentlich, in den Scholien des zehnten Buches der Stromaten. S. Abth. I, 377. Außer den Reſten dieſer Auslegungen, die Hieronymus zu Daniel Cap. 13 (bei de la Rue I, 39) mittheilt, haben wir jetzt unter Origenes Namen über dieſen Propheten nur noch zwei unerhebliche Scholien in der Catene über den Daniel in Mai's Scriptorum veterum Nova Collect. I, 2 p. 107. 193. Sie ſcheinen ächt zu ſein.

gung vollendete, die schon in Alexandria begonnen war [1]). Hieronymus sagt, daß sie sich über die ganze Sammlung erstreckte [2]), und Origenes verweis't selber in seinen spätesten Schriften auf seine Erklärungen von Stellen aus allen Theilen des Psalters [3]). Indessen war doch, als er über den Brief an die Römer schrieb, jene Arbeit entweder noch nicht wieder aufgenommen, oder doch nur um wenig gefördert [4]). So sind gewiß auch diese Commentare in der Reife seines männlichen Alters, nach und nach, entstanden. Außerdem hatte man von ihm gesammelte Scholien zu den Psalmen, die er das Enchiridion nannte [5]). Und auch Homilien über die Psalmen hatte er hinterlassen [6]), welche er selber anführte [7]), und von welchen wir noch manche Reste haben [8]).

---

1) S. Abth. I, 388. 2) Ep. 18 (141). Ep. ad Augustin. 74.

3) So der Auslegung des Ps. 45 und 47, c. Cels. VII, 716; des Ps. 100, Hom. in Ios. XV, 435; des Ps. 118, Hom. in Lev. XIII, 255.

4) In der Philok. c. 25 ist uns ein Abschnitt griechisch erhalten, welcher zu Comm. in Ep. ad Rom. I, 462 gehört. Hier sagt Origenes p. 463 von Ps. 57, 4: τὸ τοῦ ψαλμοῦ ῥητὸν ... εἰς τὴν οἰκείαν τάξιν θεοῦ διδόντος ἀποδοθήσεται, ὅταν τὸν ψαλμὸν διηγησώμεθα. Wenn dagegen Rufin, welcher diese Stelle übergeht, weiter unten Lib. IV in Ep. ad Rom. p. 523 den Origenes bei Erwähnung des Ps. 31 sagen läßt: de quibus diximus, cum de Psalmis per ordinem dictaremus; so ist anzunehmen, daß entweder inzwischen Origenes die Auslegung der Psalmen weiter fortgesetzt hatte, oder daß hier der Übersetzer sehr frei übertrug. Was Huetius meint, daß Origenes hier seine Tomen anführe, dort Homilien ankündige, ist unhaltbar. Das διηγεῖσθαι kann in jenem Zusammenhange nur von der exegetischen Auslegung verstanden werden.

5) S. das Breviar. in Psalter. unter den Werken des Hieronymus, bei Martian. II, App. p. 523. Vgl. die Reste bei Galland. App. p. 54.

6) Breviar. l. c.; Basilius de Sp. S. c. 29: εἰς τοὺς ψαλμοὺς διαλέξεις. Ioan. Trithem. Auctor. Eccl. c. 30. Anton du Verdier in den Zusätzen zur Gesner'schen Bibliothek führt unter den Büchern des Jakob Marmoreta in Constantinopel ein Werk auf: Origenis Explicatio in Psalterium David. Andere wollten ein solches Werk in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien gefunden haben. S. Huet. Origen. III, 2, 3.

7) Hom. de Engastrim. p. 494. Hom. in Ierem. VIII, 172; XVIII, 252.

8) Bei Euseb. HE. VI, 38 ein Stück aus der Homilie über Ps. 82, welche

Zum größten Theile sind die hier angeführten Arbeiten unzweifelhaft Denkmale seiner Thätigkeit im späteren Mannesalter. Vielleicht gehören in dieselbe Zeit seine Auslegung der Proverbien [1]), des Buches Hiob [2]), seine Commentare über das Evangelium des Lukas [3]) und die Homilien über die Apostelgeschichte [4]).

---

des Eindringens der Elkesaiten in die arabischen Gemeinden (um 247) gedenkt; und von Rufin die wortgetreue Uebersetzung von Ps. 36. 37. 38 in neun Homilien. Die erste derselben ist 30 Jahre nach dem Tode des Septimius Severus, also um 241, verfaßt; aber die sechste führt die Commentare zum Matthäus an, welche erst nach Origenes sechzigstem Jahre entstanden, und in eben derselben rechnet er sich zu den Greisen. Die fünfte enthält eine Beziehung auf die den Christen günstige Regierung des Philippus. Auch diese Homilien wurden in langen Zwischenräumen gehalten.

1) Die wenigen Reste in Pamphilus Apologie und den Catenen, bei de la Rue Vol. III, 1 sqq., und bei Gallandi im App. p. 25, enthalten nichts, was auf die Zeit der Abfassung genauer schließen ließe.

2) Diese führt er in den seinem spätesten Lebensalter angehörigen Homilien über Ezechiel an, Hom. VI, 378. Sie bestand gleichfalls aus Homilien, die Hilarius übersetzt hatte (Hieron. Invect. in Ruf. I; Ep. 36 ad Vigilant.; vgl. Eustathius de Engastrim. contra Orig. p. 391). Von dem, was als Rest dieses Werkes gelten kann, ist nichts mit voller Sicherheit als ächt erkennbar. S. de la Rue Vol. III, 499; Galland. l. c. p. 30.

3) In fünf Tomen, nach Hieron. Ep. ad Paul. et Eustoch. 106, bei de la Rue als Prolog. in Origen. Hom. in Luc. Vol. III, 932. Es findet sich davon vielleicht einiges in Makarius Chrysocephalus Homilien über den Lucas, wo oft Origenes angeführt wird. Diese Stellen giebt de la Rue Vol. III, 979. Um vieles reicher ist Gallandi's Sammlung im Append., und neue Beiträge giebt Mai Classic. Auct. X, 474 sqq. Daß Origenes auch den Markus mit einem Commentar versah, schließt Ceillier irrig aus den Worten Ser. in Matth. p. 929: consentit autem nobis ad *tractatum quem fecimus de scriptura Marci*, etiam sermo conscriptionis Lucae. Hier bezeichnet Origenes eine eben an dieser Stelle angestellte Vergleichung der Angaben unserer Synoptiker über die Worte des römischen Centurio unter dem Kreuze Jesu. Ueberhaupt vergleicht die Auslegung des Matthäus so oft auch den Markus, daß jener Commentar ein Werk über diesen ersetzen konnte. So macht nicht das dritte der Evangelien eine Einschränkung der Behauptung des Epi-

Die arabiſche Kirche.

Von Athen war Origenes nach Cäſarea zurückgekehrt. Hier hat er die begonnene Auslegung des hohen Liedes vollendet [1]), und hier verweilte jetzt bei ihm eine Zeit lang ſein Freund Firmilian, der Biſchof von Cäſarea in Cappadocien, bei welchem er während der Verfolgung Maximins Schutz gefunden hatte [2]). Da um dieſe Zeit die Lehre des Beryllus von Boſtra viele Aufmerkſamkeit weithin erregte, und bald auch eine zahlreich beſuchte Synode in Boſtra, unfern den Grenzen von Paläſtina [3]), zuſammentrat [4]), ſo ließe ſich vermuthen, Firmilian ſei gekommen, um

phanius (Haer. 64, 3) nöthig, Origenes habe alle bibliſchen Bücher mit Auslegungen verſehen. Wenn Poſſevin einen der Tomen über Markus von Origenes zu Oxford aufzufinden glaubte, ſo hat er ohne Zweifel ein Werk eines ſpäteren, vielleicht des Cyrill von Alexandrien, welches in manchen Handſchriften Origenes Namen trägt, für ächt gehalten. S. Ceillier am a. O. p. 635.

4) Aus der vierten derſelben finden wir ein Bruchſtück in der Philokalie c. 7, bei Rue IV, 457. Bei Ceillier finde ich die ſehr unbeſtimmte und verdächtige Angabe von du Verdier, die jener aus deſſen Zuſätzen zur Gesner'ſchen Bibliothek entlehnt, es ſei in Conſtantinopel von Origenes eine Auslegung der Apoſtelgeſchichte und der pauliniſchen Briefe. Die Alten erwähnen nirgend eines Commentars dieſes Kirchenvaters über die Apoſtelgeſchichte. Bei Cramer in der Catena in Acta ss. Apostolorum, Oxf. 1838 wird jedoch manches auf Origenes zurückgeführt.

1) S. Euseb. HE. VI, 32, und oben S. 61.

2) Euseb. l. c. VI, 27. Vgl. oben S. 14.

3) Ueber die Lage dieſer Stadt ſ. Ullmann (de Beryllo Bostreno eiusque doctrina. Hamb. 1835 p. 4) und Hitzig zu Jeſ. 34, 6.

4) Euseb. l. c. VI, 33. Socrat. HE. III, 7. Man ſetzt allgemein dieſen Streit um das Jahr 244, weil ihn Euſebius beim Regierungsantritt des Philippus einreiht; und um eben dieſe Zeit konnte in der That

seine Stimme abzugeben; sicher ist, daß die Bewegung sich über Arabien hinaus erstreckte.

Die Grundlage der Bildung in der arabischen Kirche war die jüdische Lehre. Nicht nur in demjenigen Theile der Halbinsel, welcher an Syrien und Palästina grenzt, wo zwischen Damaskus und Philadelphia das uralte Bostra [1]), der Sitz des Beryllus liegt: auch in allen übrigen Gebieten Arabiens wohnten Juden in sehr beträchtlicher Zahl. Schon vor Moses waren hebräische Stammgenossen nach Arabien hinübergegangen [2]); später ward ihre Lehre in manchen der übrigen Reiche die herrschende. Hundert Jahre vor Christus hatten die Könige der Homeriten das mosaische Gesetz angenommen; als Paulus in Arabien war, herrschte in Peträa Aretas, welcher den Juden, als Schwiegervater des Königs Herodes Antipas, vielleicht selber ein Jude, die vollkommenste Duldung gewährte. Wenig später trat der König von Adiabene zum Judenthum über [3]). So fand in Arabien vielfach die christliche Verkündigung geebnete Wege. Es ist wahrscheinlich, daß dort Paulus, unmittelbar nach seiner Bekehrung, das Evangelium predigte, und er kann die Gemeinde in Bostra gegründet haben [4]). Im zweiten Jahrhundert hat Pantänus, im dritten

---

sowohl eine Synode ungefährdet zusammentreten, als auch Origenes sich einfinden.

1) Schon 1 Mos. 36, 33 wird es erwähnt, in einem Stücke, welches bereits der Elohist vorgefunden hat. S. Tuch zur Genesis S. 487.

2) S. Bauer's hebr. Geschichte I, 268, nach 1 Chron. 7, (8) 21 und zu der Stelle J. H. Michaelis (Adnotationes in Lib. I Paralip. p. 370), Ewald's Geschichte des Volkes Israel I, 338, und L. Bodenheimer, die ehemalige Herrschaft der Israeliten in Arabien, im Literaturblatt des Orients, Jahrg. 1842. S. 785.

3) Ioseph. Ant. XX, 2.

4) War Paulus, wie er selber sagt (Gal. 1, 17), in Arabien, nach dem Vorgange unweit Damaskus, so ist gewiß auch durch ihn die erste Kunde von dem Evangelium dort verbreitet worden. Nur hat er wohl

Origenes die Heilslehre nach Arabien gebracht [1]), und wenig später war schon die Zahl der arabischen Bischöfe nicht unansehnlich [2]). Aber die judaistische Lehre befestigte sich in den Gemeinden, nicht die freie alexandrinische Theologie. Indessen fehlte es auch hier weder ganz an Sinn für theologische Speculation, noch an Einflüssen, die ihn nähren konnten. Wir begegnen hier der elkesaitischen Lehre, und diese, wie sie beiträgt die Entstehung des Beryllischen Lehrbegriffs zu erklären, ist auch von Origenes befehdet worden.

Oestlich vom nördlichen Arabien hatten die Essäer ihre Sitze gehabt, diese jüdischen, vermuthlich von den Pharisäern abgezweigten [3]) Asceten, welche neben einer überspannten, ägyptischen Enthaltsamkeit manche alexandrinisch jüdische Lehren [4]) mit dem Mosaismus zu vereinigen suchten, und die man die Therapeuten Palästinas nennen kann. Abgeneigt den Aeußerlichkeiten des palästinensischen Judenthums in ihrem Streben nach Heiligung der Gesinnung, nach innerem Umgange mit Gott und dem Frieden der Contemplation, in Enthaltung von der Ehe und dem Genusse des Fleisches, besaßen sie, schon zur Zeit der Makkabäer, eine ausgebildete Engellehre, vermuthlich auch das Dogma von einem obersten Engelfürsten, der göttlichen Memra, oder dem Logos der Alexandriner. Sie deuteten das Gesetz allegorisch, und verwarfen die blutigen Opfer, ob sie gleich den Tempel durch Weihgeschenke ehrten. Ueberdies glaubten sie an ein durch die

---

nicht planmäßig dort für die neue Lehre geworben. Vgl. Ullmann de Beryllo Bostr. p. 6.

1) Abth. I, 66. 370.

2) Euseb. HE. VI, 33.

3) S. Hirsch Chajas im Literaturblatt des Orients, Jahrg. 1840. S. 603. Ueber die jüdischen Secten haben wir auch die Schrift von Peter Beer, Heidelb. 1822, wo jedoch über die alten Secten nur das Bekannte angetroffen wird.

4) S. Gfrörer's Urchristenthum I, 2, 299.

ewige Vorhersehung bestimmtes Verhängniß [1]). Durch die Zerstörung Jerusalems, welche alle jüdischen Parteien und Secten tief erschütterte, und bei allen eine durchgreifende Veränderung in Glauben und Lehre hervorbrachte, wurden sie zum Christenthum fast gewaltsam hinübergedrängt [2]). Sie erblickten in jenem schreckenvollen Gerichte die ewige Entscheidung des Herrn, und die kleinlichen talmudischen Satzungen, welche nunmehr nach dem Aufhören der Opfer, diesem Hauptbestandtheile des Cultus, an die Stelle des alten Mosaismus traten, eine dürftige Neubildung dessen, was am Judenthum das Vergängliche war, konnten nicht dem contemplativen Ascetenorden genügen. Leicht hingegen entsagte derselbe den ebenfalls jetzt gebrochenen Hoffnungen auf einen Völkerbezwinger im Glanze irdischer Macht, und erkannte die göttliche Sendung des Propheten von Nazareth. Die Gesellschaft, die bisher ungeachtet der Ehelosigkeit ihrer meisten Mitglieder Jahrhundertelang fortbestanden hatte [3]), durch den Zutritt derer, welche sie würdig fand, hörte auf, sich zu ergänzen, und verschwand so alsbald aus der Reihe der jüdischen Secten. Aus ihren Resten bildete sich eine eigenthümliche jüdisch christliche Partei, die der

---

1) Josephus nennt es, um seinen römischen Lesern verständlich zu werden, die εἱμαρμένη. Die nähere Bestimmung dieses essäischen Lehrpunkts giebt Gfrörer am a. O. S. 325.

2) Die Abhandlung von v. Wegnern über das Verhältniß des Christenthums zum Essenismus, in Illgen's Zeitschrift Bd. 11 Heft 2. Leipz. 1842, widerlegt treffend alle Versuche, das Christenthum aus dem Essäismus abzuleiten, und zeigt die Verschiedenheit der Grundrichtungen beider. Gleichwohl standen die Essäer schon vor dem Untergange Jerusalems dem Christenthum näher, als jede andere jüdische Secte, und in manchen Ergebnissen der Auffassung berührten beide einander.

3) Plinius nennt sie (NH. V, 17) eine gens aeterna, in qua nemo nascitur. Nur ein Theil der Secte verwarf den ehelichen Umgang nicht unbedingt, weil doch das Aussterben der Menschheit die Folge dieser Uebertreibung sein müsse: Ioseph. Bell. Iud. II, 8, 13.

Elkesaiten, oder Sampsäer [1]). Aus der Vermischung des Essäismus mit dem Christenthum ist sie hervorgegangen [2]).

Die essäische Gnosis gestaltete sich beim Uebertritt der Partei zu einer speculativen Christuslehre, welche die Spuren einer Verschmelzung der alexandrinischen Logoslehre mit dem palästinensisch jüdischen und jüdisch christlichen Dogma zur Schau trägt. Denn es erscheint in ihr neben dem Logos, welchen sie den Messias (Christus) nennt, und welcher der ägyptischen Schule aus der Verbindung der Attribute des Geistes Gottes und der salomonischen Sophia entstand, gesondert eben dieser Geist Gottes, der in der palästinensischen Theologie bisher die Stelle des alexandrinischen Logos einnahm: in der elkesaitischen Gnosis ist er die weibliche, dem männlichen Princip des Logos entsprechende Hypostase. Und judaistisch sind die Formen, unter welchen die Elkesaiten die geistige Erhabenheit beider veranschaulichten. Im Sinne der rabbinischen Symbolik [3]) will es gedeutet sein, wenn sie dem Christusgeiste, oder Logos, welcher sich mit Jesu, wie einst mit Adam vereinigt habe, eine Riesengestalt beilegten, eine Länge von sechs und neunzig Meilen, die Breite vier und zwanzig, nach den Maßverhältnissen der Wolkensäule [4]), und überhaupt sein Aussehen in apokalyptischen Formen beschrieben [5]). In demselben Sinne sagten sie von dem heiligen Geiste, er sei seine Schwester, und schwebe, einer Bildsäule gleich, über einer Wolke zwischen zwei Bergen [6]). Aber von Anfange an mögen viele, selbst Angehörige der Partei, diese Formen ganz äußerlich aufgefaßt ha-

---

1) Letzterer Name erklärt sich aus der essäischen Verehrung der Sonne, als Sinnbildes des reinen Lichtwesens der Gottheit.

2) Ueber den Ursprung der Elkesaiten s. die erste Beilage dieser zweiten Abtheilung.

3) Man s. Eisenmenger's entdecktes Judenth. I, 2 ff.

4) 2 Mos. 13, 21.

5) Epiphan. Haer. XIX, p. 42; LIII, p. 461.

6) Vgl. Jes. Sir. 24, 5. 6.

ben [1]). Im vierten Jahrhundert fanden in Arabien die Collyridianerinnen mit ihrer abgöttischen Verehrung der Maria leicht Eingang [2]), und aus dem Koran sieht man, daß dortige Christen die Maria als Göttin, den Vater als ihren Gemahl, Christus als den dritten in dieser Familie des Himmels betrachtet und den heiligen Geist mit dem Erzengel Michael verwechselt haben [3]). Solche Spuren lassen auf Früheres zurückschließen.

Nur in den niederen Kreisen waren jene rohen Vorstellungsweisen verbreitet, während unter den Bischöfen manche selbst eine gelehrte Bildung besaßen. Mag auch Hippolyt nicht Arabien angehören [4]), so ist doch gewiß, daß daselbst um die Mitte des dritten Jahrhunderts Untersuchungen über die Trinität eine sehr lebhafte Theilnahme erregten [5]). Und Beryllus selber, der Urheber des Streits, war als kundiger Schriftsteller, durch Briefe, Abhandlungen und Sammelwerke [6]) bekannt. Zugleich ausgezeichnet durch eine rühmliche Amtsführung [7]), trat er um das Jahr

1) Eine Umbildung dieser Lehre durch einen römischen Christen enthalten die Clementinen. Auch sie bestreiten die hypostatische Trinitätslehre. Eine neue, häretische Elemente ausscheidende Bearbeitung derselben sind die Recognitionen des Clemens. S. die Clementinen von Ad. Schliemann, Hamb. 1844, und Gieseler's KG. I, 1, 134. 279, 4te Aufl.

2) Epiphan. Haer. LXXIX.

3) Sure 16, 2. 102; 19, 17; auch 40, 16; 70, 5. Vgl. Oettinger's Beiträge zu einer Theologie des Korans, in der Tübinger ev. theol. Zeitschr. 1831, Heft 3.

4) S. Gieseler's KG. I, 1, 341.

5) Euseb. HE. VI, 33.

6) *Βήρυλλος οὐν ἐπιστολαῖς καὶ συγγράμμασι διαφόρους φιλοκαλίας κατα-λέλοιπεν*, Euseb. HE. VI, 20. Die Philokalien waren wohl, nach Christophorson, Zusammenstellungen in der Weise der Excerpte des Origenes (s. Abth. I, 379) und der Philokalie des Basilius und Gregor von Nazianz. S. Ullmann am a. O. p. 10.

7) Ecclesiam gloriose rexit: Hieron. Catal. c. 60. Er war zu Bostra Bischof; ungenau ist die Angabe des Socrates (HE. III, 7), welcher das arabische Philadelphia nennt.

244 mit ſeinen Lehrbeſtimmungen über die Gottheit des Erlöſers hervor. Eben damals fand jene elkeſaitiſche Gnoſis, an die ein roher Tritheismus ſich angeſchloſſen haben mag, in den arabiſchen Gemeinden allgemeineren Eingang [1]: im Widerſpruche gegen ſie mag Beryllus ſeine Lehrform gebildet haben.

---

1) S. Euseb. HE. VI, 38, und ebenda das Fragment aus einer Homilie des Origenes über Pſ. 82, deren S. 72 gedacht wurde. Hier ſagt Origenes, die elkeſaitiſche Lehre ſei eine γνώμη νεωστὶ ἐπανισταμένη ταῖς ἐκκλησίαις. Es liegt darin kein Widerſpruch mit der Zeitbeſtimmung des Epiphanius: es iſt die Ausbreitung der Parteilehre, ihr verderbliches Eindringen in die bisher rechtgläubigen kleinaſiatiſchen Gemeinden, die er als ein neueres Ereigniß bezeichnet. S. Gieſeler's Kirchengeſch. am a. O. S. 134. Ein begabter Elkeſait zog damals, wie Origenes meldet, viele herüber. Theodoret (Haer. Fab. II, c. 8) und Nicephorus (HE. V, 24) nennen uns einen Alcibiades aus Apamea in Syrien, welcher in dieſem Streite thätig war, und ſie nennen ihn beide als Vorfechter der Irrlehre, wenn wir berechtigt ſind, bei Theodoret συνεκράτησε für συνεκρότησε zu leſen. Und ſo ſcheint es; denn woher anders ſollte Nicephorus ſeine Angabe haben, als von Theodoret? Es war, wie Schliemann nachweiſ't, die Lehre der Pſeudoklementinen, die er vortrug und zuerſt bekannter in jenen Gegenden machte. Euſebius ſetzt freilich ausdrücklich den Urſprung der Partei in dieſe ſpätere Zeit. Aber man ſieht, er kannte die Elkeſaiten allein aus jener Homilie des Origenes, da er ihrer nur an dieſer Stelle gedenkt, auch irrig hinzufügt (HE. VI, 38), ſie ſei alsbald wieder völlig verſchwunden, während ſie nach Epiphanius noch unter Conſtantius fortbeſtand, und nur dort ſchnell wieder erloſchen ſein mag. Gewiß fällt die Entſtehung der Secte in die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems; aber erſt ſpäter traten ihre eſſäiſchjüdiſchen Behauptungen, die theilweiſe Verwerfung des alten Teſtaments, der pauliniſchen Schriften, ihre Verkündigung einer vorzüglicheren Vergebung der Sünden, als die Menge der Chriſten beſitze, ihre falſche Scheidung des Inneren und Aeußeren, des Glaubens im Herzen und des Bekennens, nebſt anderem, in das nachtheiligſte Licht, während auch ſie zugleich allmälig immer weiter von dem reinen Evangelium ſich entfernen mochte. Nicht anders wurden Ebioniten und Nazaräer nur allmälig, bei fortſchreitender Weiterbildung der chriſtlichen Lehre, als Häretiker ausgeſchieden.

Schon längst hatte damals der Glaube an das Uebermenschliche im Erlöser in den Gemeinden der Heidenchristen sich befestigt, und selbst die ebionitische Ansicht hatte, durch jene essäischen Einflüsse angeregt, eine Gnosis hervorgebracht, welche ihn hoch über alle anderen Menschen erhob. Nach der Lehre der Pseudoclementinen ist Christus der zum siebentenmale wiedererschienene Urmensch, Sohn und Träger der göttlichen Sophia, oder des heiligen Geistes, und das ewige Vorhandensein desselben in Gott, als Seele oder Geist Gottes, der Grund jener Selbstbewegung, vermöge deren die göttliche Monas sich zur Dyas erweiterte [1]). So siegte überall in der Kirche der Glaube an eine höhere Natur des Sohnes Gottes, wie die Ueberzeugung, daß das Göttliche in ihm da war, ehe er Mensch wurde; daß an ein himmlisches Dasein desselben vor Grundlegung der Welt seine zeitliche Erscheinung sich angeschlossen und zu himmlischer Herrlichkeit wieder sich erhoben habe. Dies fand man in Aussprüchen des Heilandes selber. Er hatte es gesagt, daß er mehr und eher, als Abraham sei; daß er von Gott ausgegangen war, und zu Gott ging, und daß er bei ihm Klarheit hatte, ehe die Welt war [2]). Und auch abgesehen von diesen Worten des Herrn mußte seine ganze übermenschliche Erscheinung, schon nach den einfachen Berichten und Lehren der Palästinenser, zu der Anerkennung eines Höheren in ihm, und zu Versuchen hinleiten, über das Sein und Erscheinen dieses Göttlichen in ihm feste Bestimmungen zu gewinnen. Hiebei bot sich ein zwiefaches Verfahren dar: man konnte entweder vorzugsweise das wahre, ewige Dasein des Göttlichen in Christus als ein Gesondertes in Gott, die Persönlichkeit desselben, wie man es später nannte, oder vorzugsweise die Einheit Gottes hervorheben.

1) S. Neander KG. I, 409, 411; Baur, die Lehre von der Dreieinigkeit I, 149. 155.

2) Joh. 8, 58; 13, 3; 16, 27; 17, 5. Vgl. auch Matth. 11, 27; 28, 18. 20.

Nicht undeutlich lehrte seit lange die jüdische Theologie, Gottes Offenbarung und Wirken in der Welt von seinem überweltlichen Dasein und Leben scheidend, ein zweites göttliches Subject in Gott [1]), und selbst Philo, im Grunde der altplatonischen, nachmals von Sabellius erneuerten Auffassung zugewendet, hatte nicht vermeiden können, dem Logos, so oft er sein Wirken und Erscheinen beschreibt, die Attribute eines persönlichen Wesens beizulegen [2]). In dem Glauben der Christen, wenn sie diese Lehrform herübernahmen, flossen der Logos und Christus in eins zusammen: bei Johannes ist Christus Leben Gottes, das ewig war, und uns erschien, menschgewordener Logos oder Wesenheit, die uranfänglich bei Gott war, und durch welche Gott die Welt geschaffen hat, Träger aller Weisheit und Kraft Gottes, aller Intelligenz, die in der Schöpfung sich kund giebt, und an die geistigen Wesen sich mittheilte, ausgegangen von Gott, um in menschlicher Natur zu erscheinen [3]). Dem Paulus, welcher das Göttliche in dem Erlöser und seine menschliche Erscheinung ungesondert in eins zusammenfaßt, und welchem auch hier Origenes am nächsten sich anschließt, war der Sohn Gottes ein zu den Menschen durch freiwillige Selbstentäußerung Herabgestiegener, ein Erstgeborner der Kreaturen, das ewige, schon vor der Menschwerdung persönliche Ebenbild des unsichtbaren Gottes [4]). Die Lehrform des Johannes ist durchgebildeter, als die pauliniſche: diese faßlicher für die Vorstellung, jene befriedigender für ein schärferes Denken. Doch leiteten beide im Wesentlichen auf dieselbe Spur, und wo

1) S. Nitzsch über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes, in den theol. Studien und Krit. J. 1841, 2 S. 310; Semisch, Justin der Märt. II, 263.

2) S. Gfrörer im Urchristenthum I, 246. 282; Dähne I, 238; Grossmann Quaest. Philon. II, 45; auch Semisch am a. O. II, 273.

3) Joh. 14, 9. Ueber das Verhältniß des philonischen Logos zum johanneischen s. Francke und Niemeyer's Zeitschr. für protestantische Geistliche. Bd. 1. St. 1, Halle 1844. S. 1 ff.

4) Col. 1, 15. 16, und zu der Stelle Huther; 2 Cor. 8, 9; Phil. 2, 6.

man diesen Lehrweisen folgte, ließ sich weder die Existenz des Höheren, Göttlichen in Christus vor der Menschwerdung, noch ein wirklicher Unterschied innerhalb der göttlichen Wesenheit bezweifeln. Es bildete sich das Dogma von den Personen der Gottheit. Die noch sehr unbestimmten Ausdrücke der apostolischen Väter enthalten die Keime derselben [1]; Justin und sein Schüler Tatianus [2], Theophilus [3], im Abendlande Tertullian [4], lehren aufs bestimmteste ein Hervorgehen des Logos aus Gott unmittelbar vor dem Werden der Welt, und sehen darin den Ursprung der Schöpfung. In der Ewigkeit, vor dem Entstehen der Dinge, sei der Logos in Gott, von ihm umschlossen, ein Moment seiner Gottheit gewesen: darauf ging er aus Gott heraus, ohne jedoch aufzuhören, zugleich in ihm zu sein. Auch Irenäus und Hippolyt finden wir auf dieser Seite: sie unterscheiden, obschon minder bestimmt, in Gott den Sohn vom Vater, und zwar als zweites, in sich persönliches, selbstbewußtes Subject [5].

---

1) C. E. Francke's Aufsätze über die Lehre apostolischer Väter in der Zeitschrift von Rudelbach und Guerike (Jahrg. 1841) tragen wieder manches aus der späteren Orthodoxie in die Worte hinein.

2) Die Lehren beider hat Daniel, Tatianus der Apologet. Halle 1837 S. 154 lichtvoll zusammengestellt. Ueber Justin s. Semisch II, 278.

3) Ad Autol. II, 10. 22.

4) „Im Ganzen ist der Lehrbegriff Tertullians von den Vorstellungen des Justin und Theophilus nicht verschieden. Es liegt bei ihm eben die Emanationstheorie zum Grunde, nur malt er sie weit genauer und mit den grellsten Farben aus." Münscher, Dogmengesch. I, 469. Ebenso Baur, die Lehre von der Dreieinigkeit I, 163, und Daniel, Tatianus S. 164.

5) Irenäus ist absichtlich (adv. Haer. II, 28) sehr unbestimmt. Doch bleibt nicht zweifelhaft, ob er den Sohn von dem Vater als ein eigenes Subject unterschieden habe. Die Stellen II, 30, 9; III, 6, 1; IV, 7, 4; 10, 1; 20, 11 enthalten diese Auffassung. Bei Hippolyt findet sich manches, was eine dem Sabellianismus verwandte Ansicht zu verrathen scheint, und so sieht Hänell (de Hippolyto Episc. Gotting. 1838 p. 59) bei ihm eine Trias, in welcher das eine Subject sich

Dieſe Auffaſſung genügte den Heidenchriſten, welchen es nahe lag, in dem Erlöſer einen Himmliſchen zu verehren, der auf die

---

dreifach offenbare, und erſt in der Menſchwerdung des Logos eine wahre Perſönlichkeit gewinne. Es iſt wahr, Hippolyt ſagt lieber: Gott zeigte (ἔδειξε) den Sohn, als, daß er ihn zeugte. Allein bei der ſabellianiſchen Auffaſſung kann von einer Zeugung des Logos überhaupt nicht die Rede ſein, und doch macht Hippolyt ſie nachdrücklich geltend (c. Noet. c. 10. 16); jene Bezeichnung hat er nur als die unbeſtimmtere, minder ſinnliche vorgezogen: er wollte, eben wie Irenäus, jeden Erklärungsverſuch vermeiden. Es iſt auch bei ihm der λόγος ἐνδιάθετος, welcher bei dem erſten Schöpfungsworte zum προφορικός wird (c. 10). Seit dem iſt er ein ἕτερος neben Gott, wie ein Licht neben einem Lichte, an welchem es angezündet ward, oder wie der Strahl aus der Sonne, der Fluß aus der Quelle; nicht als ob nun zwei Götter wären, ſondern als emanirtes Subject (c. 11). Und ausdrücklich nennt er den Logos, welcher herabgeſendet wird, (nicht, nach Hänell, erſt den fleiſchgewordenen Logos) den Sohn, nach Röm. 8, 3: ποῖον οὖν υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν, ἀλλ' ἢ τὸν λόγον, ὃν υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι (c. 15). Fügt er hinzu, der Logos ſei erſt durch die Menſchwerdung τέλειος υἱός, ſo will er nur ſagen, durch dieſelbe ſei er Sohn im vollſten Sinne des Wortes, Gottes und zugleich Menſchenſohn, Mittler unſerer Kindſchaft (τὸ κοινὸν ὄνομα τῆς εἰς ἀνθρώπους φιλοστοργίας ἀναλαμβάνει ὁ υἱὸς καλούμενος), was er von jeher die Beſtimmung hatte zu werden. Aber ausdrücklich ſagt er eben hier, der Logos ſei ſchon vor der Menſchwerdung τέλειος Λόγος μονογενής. Nicht eben ſo beſtimmt wie der Sohn, gilt dem Hippolyt der heilige Geiſt als eigentliche Perſon in der Trias. C. 14 ſagt er: δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός, τὸ δὲ τρίτον, τὸ ἅγιον πνεῦμα. Man ſieht, Hippolytus will den h. Geiſt nicht πρόσωπον nennen, in dem Sinne, in welchem dieſes Wort damals, wie im vierten Jahrhundert, die Hypoſtaſe bezeichnete, und in der lateiniſchen Kirche, deren Persona das griechiſche Πρόσωπον iſt, beibehalten wurde. Aber um ſo deutlicher wird, daß er den Sohn als perſönliches Weſen betrachtet hat. Auch die Stelle c. 8 kann nicht dagegen entſcheiden. Wenn es hier heißt: ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν, εἷς ἐστι θεός, ὅσον δὲ κατὰ τὴν „οἰκονομίαν", τριχῆς ἡ ἐπίδειξις, ſo be-

Erde herabkam. Und sie sonderte scharf das Göttliche, welches in den Formen und Gesetzen der sichtbaren Welt, in dem Entwickelungsgange der Menschheit und in Christus sich offenbarte, von der Welt, in welcher es sich offenbart, und verhütete dadurch jeglichen Pantheismus. Auch in der Anerkennung eines wahrhaften Bestehens und Daseins des Göttlichen in Christus, seiner Wahrheit, seiner Liebe, seiner Herrlichkeit bei dem Vater vor der Menschwerdung, traf sie das Rechte. Aber indem sie diese höhere Natur des Herrn als gesondertes Einzelleben dachte, welches in eben der Weise vor der Menschwerdung, wie in der Person des Heilandes Selbstheit hatte, stellte sie, mit diesem, auch das Göttliche in ihm unter Gott, als Niederes und Geringeres; sie subordinirte mit der Person des Heilandes auch dies Göttliche selber. Und doch ist dasselbe wahres Sein Gottes in ihm, so voll in ihm vorhanden, als die menschliche Natur es fassen kann, und

---

deutet die Oekonomia hier die in der Einheit des göttlichen Seins vorhandene Dreiheit des Wesens, nicht im jetzigen Sinne die ökonomische oder Offenbarungstrias. Auch in diesem Sprachgebrauch folgt Hippolyt ganz dem Tertullian. Schon Beausobre bemerkte die große Uebereinstimmung zwischen beiden. S. Tertull. adv. Prax. c. 2: custodiatur *οἰκονομίας* sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum. Vgl. auch ibid. c. 3. 13; Tatian. Apolog. c. 8, und dazu Daniel's Tatian S. 163. Und deutlich sagt es Hippolyt eben hier c. 8, der Vater, der Sohn und der Geist seien drei: *τούτους εἶναι οὕτως τρία*, unbeschadet der Einheit Gottes. In dieser Dreiheit dachte Hippolyt mindestens eine wirkliche Zweiheit der Subjecte: *πατὴρ ἐντέλλεται, λόγος ἀποτελεῖ, υἱὸς δὲ δείκνυται, δι' οὗ πατρὶ πιστεύεται· οἰκονομία συμφωνίας* (fort. *οἰκονομίας συμφωνία*, Fabric.) *συνάγεται εἰς ἕνα θεόν. Ὁ γὰρ κελεύων Πατήρ, ὁ δὲ ὑπακούων Υἱός, τὸ δὲ συνετίζον, ἅγιον πνεῦμα* (c. 14). So ist der Logos: *τῶν γινομένων ἀρχηγὸς καὶ σύμβουλος καὶ ἐργάτης*, auch *κύριος* (c. 18), wird gesendet vom Vater (c. 13), und Christus sagt nicht: ich und der Vater bin eins, sondern wir sind eins (c. 7). Vgl. Martini, pragmatische Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi S. 147.

in ihm ungetrübt. In alle Menschen leuchtet es hinein: Christus allein unter allen hat es in sich voll und ungetrübt, und sich selber ganz damit, wie mit allem, was Gott in seiner ganzen Wesensfülle ist, vollkommen eins gefunden. Deshalb nennt er sich Gottes Sohn, dessen zeitliche Erscheinung sich ganz an jenes Ewige anschließt, und dasselbe in die Zeit hinein aufs vollste offenbart. Es ist dasselbe, in der Verbindung mit seiner Person, nicht an sich der Vater, aber in allem treue, allvollkommene Darstellung des Vaters: wer den Heiland sah, der sahe den Vater. Wenn man dieses ewig Göttliche, welches hineinleuchtet in die Welt, sie tragend und von ihr getragen, in die Menschheit hineindringend, immer völliger sich hineinbildend in sie, endlich in der Person des Herrn ein in sich Vollendetes, den Logos, oder, zweideutig, Sohn Gottes nennt, so hat derselbe ebenbildliche und wesenhafte Gottgleichheit. In diesem Logos ist das göttliche Wesen ewig sich selber gegenständlich, und er ist, in der Gesammtheit aller Erscheinungen, die er in sich zusammenfaßt und die von ihm ausgehen, volle Entfaltung der Wesensfülle der Gottheit, nicht geringer als diese Fülle. Und was er so ist, das ist nur der Erscheinung nach zeitlich, für Gott und in Gott ist es ein Ewiges. Auch das Fleischwerden des Logos ist für Gott nie Zukunft, nie Vergangenheit, sondern in seinem Wissen darum, und als verursacht durch ihn, für ihn ewige Gegenwart; und so ist auch der Erlöser, wie dies ihm eigen ist, ganz in Gott zu sein, und in sich Gott zu haben [1]), bei ihm ein Ewiger, und ist in seiner zeitlichen Erscheinung dieser Ewigkeit sich bewußt: nicht des ewigen, factischen Daseins dessen, was schlechthin das Zeitliche ist, seiner Erscheinungsweise, sondern der Ewigkeit des göttlichen Inhalts derselben, welchen dieses Zeitliche offenbarte. Mit diesem Ewigen in ihm selber weiß er sich vollkommen eins, und dadurch eins mit dem Vater; aber sofern er Person ist, ein Anderer als

1) Joh. 14, 10.

der Vater, steht er in allem durchaus unter ihm, alles empfangend vom Vater. So ist denn eben seine Persönlichkeit das nicht Gottgleiche, das Gewordene; und das Göttliche in ihm ist nicht an sich, losgetrennt von seiner irdisch menschlichen Erscheinung, wie von der ewigen Urpersönlichkeit Gottes, sondern nur auf der einen Seite in Verbindung mit dieser, auf der anderen in Verbindung mit jener, wahre Persönlichkeit. Gott ist die absolute Persönlichkeit, Christus ist auch wahrhaft Person; aber das Göttliche in ihm ist vor der Menschwerdung zwar gewiß ein Gesondertes in Gott, Sein Gottes aus Gott, bei Gott und in ihm, aber weder Persönlichkeit, wie sie der Vater hat, weil nur Eine Persönlichkeit die absolute sein kann, noch auch Persönlichkeit nach Menschenweise, wie Individuen einer Gattung sie besitzen, weil es so nicht Gottgleichheit haben könnte. Für Gott ist es ein Ewiges, ewig Fertiges: in die Erscheinung tritt es, für unsere Auffassung, als Werdendes und Gewordenes, welches Persönlichkeit in der Zeit gewonnen hat. Wie es sie für Gott und bei ihm hat: wer kann es ergründen wollen? Es muß uns an dem, was die Erscheinung offenbart, genügen. Und was in dieselbe eintritt, von Gott in sie hineingeoffenbart, das gehört keineswegs allein der Erscheinung an; es hat seinen ewigen Grund in ihm. Als offenbarer Gott, in Christus, könnte er nicht erscheinen, wenn nicht dies Erscheinen in seinem Wesen begründet wäre. Wie dasselbe es ist, wie innerhalb des Wesens Gottes ewig Sonderung und Einheit ist; wie in ihm auch das Werdende ein ewiges ist, und eins mit ihm: dies ist uns verborgen. Aber jede Speculation ist genöthigt, in Gott Entgegengesetztes sowohl auseinanderzuhalten, als auch wieder zusammenzufassen. Daß Gott in Christus war; daß weder Christus, noch das Göttliche in ihm, der Vater selber, wohl aber beides in Verbindung mit einander volle Offenbarung des Vaters ist; daß Christus vom Vater ausgegangen und bei ihm auf eine ewige Weise ist, vermittelst dessen, was bei ihm das Ewige ist: dies ist das klar Erkennbare; die Speculation darüber führt wenig

weiter, oder in die Irre [1]). Wir sind nicht hier, um alles zu wissen, sondern um, was wir wissen, recht hineinzubilden in uns und das Leben. Die Speculation bewegt sich so gern an den Grenzgebieten unseres Wissens. Sie ist im Erkennen des Transcendenten über Plato und Aristoteles kaum irgend hinausgekommen, und die theologischen Speculationen über die Dreieinigkeit wiederholen in den Zeiten nach Augustin immer nur wieder denselben Kreislauf, wie er vor Augustin war. Der Grundfehler dabei ist die Annahme einer Persönlichkeit des Göttlichen in Christus vor seiner Menschwerdung, wie er in seiner menschlichen Erscheinung sie besitzt; und dieser Fehler hat, im Athanasianischen Symbol, zur Behauptung des innerlich Unvereinbaren geführt. Es geschieht in dieser trinitarischen Formel der Persönlichkeit des Vaters, seiner absoluten Aseität, in demselben Maße Abbruch, in welchem die Wesensgleichheit der Personen hervorgehoben wird; und während sie die wahre vollgöttliche Persönlichkeit des Vaters zu behaupten sucht, zerstört sie die Wesensgleichheit des Sohnes und des Geistes, deren Dasein von dem seinigen nur abgeleitet ist. Diese Fehler lassen sich mit Hülfe der Schriftlehre verbessern; aber doch wird, bei unserer Unfähigkeit, das Wechselverhältniß zwischen Zeit und Ewigkeit, das Uebergehen des Unendlichen in das Endliche und das Ineinssein beider zu begreifen, immer darin für uns ein Unerklärtes bleiben.

Die Lehre der alexandrinischen Väter von der Gottheit des Sohnes faßt auch diese, schon in ihrem Dasein vor der Menschwerdung, als ein Persönliches nach Menschenweise. Damit konnte, wenn der Begriff entwickelt wurde, die volle absolute Wesensgleichheit nicht bestehen. Bei Clemens von Alexandrien fehlt

1) Eine sehr beachtenswerthe Construction der metaphysischen Trinitätslehre in der Richtung, welcher ich hier folge, ist Gerber's Abhandlung über das natürliche Verhältniß zwischen Gott und Welt, in Pelt's Mitarbeiten, und in seinem Aufsatze: Supranominalismus, ein neues System der Theologie. Leipz. 1843. S. 20.

noch die Entwickelung. Er behauptet eine volle Wesensgleichheit Gottes und des Göttlichen in Christus, indem er dieses als offenbar gewordene Wesenheit des Vaters selber nimmt, — darin sagt er das Rechte, — und ordnet nun doch den Sohn, auch vor der Menschwerdung, in seiner vorweltlichen Persönlichkeit, weil er sie als gesondertes, vollpersönliches Einzelleben auffaßt, dem Vater unter [1]). So kann, durch vollkommene Theilnahme des Sohnes an allem, was der Vater ist und hat, beider Wesen zwar ein gemeinsames sein; aber es ist so nicht ein gleiches, wenn so doch nur der Vater durch sich selber, der Sohn, als zweiter Gott neben ihm, lediglich durch den Vater ist, empfängt vom Vater, und in allem von ihm abhängt. Dies schließt die Wesensgleichheit völlig aus. — In der That, die Annahme einer Gleichheit der Persönlichkeit des Vaters und des Sohnes zerstört das Wichtigste von allem, die göttliche Einheit, oder Monarchie. Clemens sah dies nicht, weil er den Begriff der Persönlichkeit ganz unentwickelt ließ. Bestimmte man ihn näher, so bot sich, wollte man alles dem Verstande erklären, nur eine zwiefache Lösung dar. Entweder ließ sich der Dreiheit eine Wesenheit der Gottheit voranstellen, die in den drei Personen allerdings ganz dieselbe ist, aber in welcher sie auch nur gesonderte, ebenmäßig durch einander geforderte Momente sind: und so wurde die ewige Urpersönlichkeit des Vaters aufgehoben, ohne daß wahre Persönlichkeit auch nur für eins der beiden anderen Momente gewonnen werden konnte. Oder man hielt fest an der ewigen Urpersönlichkeit des Vaters, gab auch dem Sohne eine zwar secundäre, aber wahrhafte Persönlichkeit, und büßte darüber die Wesensgleichheit ein. Das erstere versuchten die Modalisten aller Zeiten, das andere geschah zunächst durch Origenes. Er behauptete die Persönlichkeit des Vaters und des Sohnes in jener Weise, und gab die Wesensgleich-

1) S. Abth. I, 109.

heit thatsächlich, obwohl widerstrebend und im Ausdruck sie behauptend, auf.

Seine Logoslehre ist, wie überhaupt die kirchliche, gegründet auf den Glauben an die Persönlichkeit des Herrn, und die speculative Gotteslehre tritt nur dahinzu; sie ist nicht für ihn das Frühere, mit welchem er etwa jenen Glauben nachmals in Verbindung brachte. Die neuplatonische Logoslehre von dem unpersönlichen Urgrunde der Gottheit, welcher erst im Logos Bewußtsein von sich gewinnt, ist von der seinigen durchaus verschieden [1]), und auch die philonische ist eine andere. Der Lehre von der unendlichen Erhabenheit, der Ueberweltlichkeit des ewigen Urhebers der Dinge, wie sie die jüdische Theologie im letzten Zeitraum ihrer christlichen Entwickelung, in den Apokryphen des alten Testaments vortrug, wie dem Glauben der Christenheit an die Persönlichkeit des Erlösers zugewendet, schließt sich Origenes an die christlich alexandrinische Lehrform, wie wir sie bei Clemens antreffen, und sucht ihre einander widerstrebenden Bestandtheile in innere Uebereinstimmung zu bringen. Seine Lehre ist eine weitere Entfaltung der Auffassung seines Lehrers. Den ganzen Inhalt beider Elemente in derselben unternimmt sie zu entwickeln. Eben dadurch wird sie genöthigt, das eine durch das andere zu beschränken: entweder von der Wesensgleichheit des Sohnes zu Gunsten seines Personseins, oder so wohl die Urpersönlichkeit des Vaters, als auch das wahre vorweltliche Personsein des Sohnes der Wesensgleichheit aufzuopfern. Für jenes entscheidet sich Origenes. Es ist unter den Lehrtypen des Neuen Testaments, wie gesagt, der paulinische, dem er auch hier vorzugsweise sich anschließt. Das vorweltliche Personsein des Heilandes will er vor allem geltend machen. Und hiebei behält er den Namen Wesensgleichheit bei: durch die Art, wie er sie erklärt, macht er überall vollkommen

1) Dies verkannte die Abhandlung Doctrina Origenis de λόγῳ, ex disciplina Neoplatonica illustrata, in Ilgen's Zeitschrift III, 1, 39.

deutlich, daß er nichts weiteres meint, als volle Theilnahme des Sohnes an allem, was der Vater ist und hat, keine Gleichheit in der Art es zu besitzen; daß er allein dem Vater grundursächliche Gottheit, dem Sohne eine lediglich abgeleitete beilegen kann. So ist bei ihm allein der Vater selber das Absolute, Gott durch und von sich selber; der Sohn ist darin nicht ihm gleich, als anderer ihm gänzlich untergeben. Zwar auch daß der Vater der Absolute ist, auch dies theilt er mit dem Sohne, in sofern er eben auch für ihn, wie für die Geschöpfe es ist, nicht allein für sich; aber doch ist der Sohn nicht auch der Absolute, so wenig als es die Geschöpfe sind. Es giebt völlige Gemeinsamkeit aller Gottesfülle bei Sohn und Vater, aber nicht Gleichheit im Gottsein, nicht Wesensgleichheit. Dies ist der Grundgedanke des Origenes, welchen er, ohne sich in der Sache je zu widersprechen, in allen seinen Schriften geltend macht. Der Schein des Widerspruches liegt allein im Ausdruck, wenn man das Wort Homousie bei ihm im späteren Sinne nimmt. Dann ist es unvereinbar mit einander: hier die Homousie behaupten, und dort einen Abstand zwischen Sohn und Vater, vermöge dessen der Vater um eben so viel, ja um mehr erhaben ist über den Sohn, als dieser nebst dem heiligen Geiste alle Engelmächte, alles Geschaffene überragt, und unvergleichlich in allen Beziehungen größer ist, als der Sohn; welcher denn auch nicht von dem Vater selber, sondern nur von der Herrlichkeit und dem ewigen Lichte desselben, von seiner Macht der Abglanz ist, eine Abspiegelung des Vaters, ein Hauch der Kraft Gottes [1]). Dies ist aber eben die ganz folgerichtige Entwickelung des Gedankens, daß allein der Vater der Absolute, der Sohn nur von ihm abgeleitet ist. Denn der Unterschied zwischen dem Geber und Empfänger, der Grundursache und dem Verursachten, wenn man gesondert beides auffaßt, ist unermeßlich. Die Wirkung ist der Ursache, diese der Wirkung ganz entsprechend,

1) Tom. in Ioan. XIII, 235. Vgl. Weish. Sal. 7, 25.

aber nichts ist gleichwohl so ganz entgegengesetzter Art, als Ursache und Wirkung. Diese ist gar nichts ohne jene, jene ohne diese nichts, und doch ist die Ursache über ihrer Wirkung, der Urheber über der Hervorbringung, und zwar ganz unvergleichlich, unermeßlich über sie erhaben. Gewiß, auch jene befremdliche, durch Origenes zuerst versuchte Berechnung des Abstandes zwischen Sohn und Vater entspricht aufs vollste allem, was er über das Verhältniß sagt: sie schließt auf keine Weise jene Art der Gleichheit beider aus, vermöge deren eine volle Gemeinschaft gleichen Besitzes, durch die Theilnehmung des Sohnes an allem, was der Vater ist und hat, zeitlos vorhanden ist, und unverändert ewig fortbesteht. Die Wesensgleichheit des Clemens wird bei Origenes das innerlichste Wechselverhältniß zwischen Sohn und Vater; und wenn Clemens beiden gleiche Persönlichkeit zuschreibt, so legt jener dem Vater ewige absolute Urpersönlichkeit bei, dem Sohne eine mindere, abgeleitete, die im Verhältnisse zu den Geschöpfen zwar wieder Urpersönlichkeit, im Verhältniß zum Vater jedoch nur eine relative ist. Eine wahre Persönlichkeit bleibt sie auch in dieser Weise; denn sie verhält sich zu der des Vaters, wie die unsrige zu ihr. Wie die menschlichen Individuen nur durch ihre Theilnahme an dem Logos, der allgemeinen Vernunft, dem allgemeinen Leben, Dasein und Inhalt haben, jede geschaffene Persönlichkeit nur vermittelst des Logos entsteht und besteht: so ist der Sohn durch seine Theilnahme an der Wesenheit des Vaters gesonderte Persönlichkeit, lebendiges Dasein, zweite Hypostase unter dem Vater. Er hat als Inbegriff aller Daseinsformen sogar in höherem Sinne Persönlichkeit, als wir sie haben; aber der Vater ist wieder höhere Ueberpersönlichkeit. Dies alles stimmt vollkommen zu einander. Die Wesensgleichheit ist hier aufgegeben, die nothwendige Zusammengehörigkeit beider Hypostasen nachgewiesen, die Art der Persönlichkeit beider in ein zwar eigenthümliches Licht, jedoch ohne Störung der Gedankenübereinstimmung, gestellt. Der Sohn hat alles, was der Vater hat, durch den Vater, und die-

ser hat es für ihn. So weit ist Gleichheit vorhanden. Aber durch den Vater ist alles, auch der Sohn selber. Der Vater ist zwar auch dies, daß er Vater ist, nur indem er den Sohn hat, aber ist nicht selber ganz durch den Sohn: nur Vater ist er durch ihn. Der Sohn ist alles, was er ist, nur durch den Vater, die allein grundursächliche Gottheit. Sie kann nur Einer sein, als höchste, absolute Einheit. Als solche ist der Vater das allein Primitive, Grundeinheit des Alls, Grund aller Vielheit, aber eben Einheit derselben, der Sohn ist ihre Entfaltung, gesonderte Vielheit in Einheit. Und so sind wieder beide, Vater und Sohn, sowohl in eins, als auch verschieden von einander. Der Vater setzt den Sohn heraus aus sich, giebt ihm das Dasein, alles, und zwar fortwährend. Der Sohn ist ewig der Empfangende, ist selber ganz immer nur durch den Vater, ist Reflex desselben nach außen: als solcher gleich, an Fülle des Reflectirten, dem Reflectirenden selber; er ist unmittelbar Zweiter, und eben als solcher nicht Vater, sondern der Sohn. Und so besteht allein darin die Unterordnung des Sohnes, daß er der Sohn ist und nicht der Vater; sein Personsein allein begründet die Unterordnung, in welcher er als Secundäres zu dem allein Primitiven, dem einen Absoluten steht. Dessen ewiges, in sich selber ruhendes Sein ist an sich das Gute, das ewige Urgute. Wahrheit, Leben, Licht, Herrschermacht ist und hat auch der Sohn, im Verhältniß zu den Geschöpfen urheberisch, als (relative) Urwahrheit, Urleben, Urlicht, Urherrschermacht — in diesem Verhältniß nach unten hin: das höchste Urgute ist allein, als ewiges Urdasein und mit demselben eins, der Vater.

Dies ist die Lehre des Origenes, die Durchbildung der Lehrform des Clemens nach der einen Seite hin: seiner Behauptung der selbstständigen Persönlichkeit des Vorweltlichen in dem Erlöser. Diese Weiterbildung war im Gange der Entwickelung des Dogma ein unentbehrlicher Fortschritt. Die rohe Gestalt der Emanationslehre, wie wir sie bei der Annahme einer Körperlichkeit

Gottes finden, beseitigt Origenes gänzlich, durch die Behauptung der rein geistigen Wesensmittheilung, die er dem Hervorgehen des Willens aus dem Geiste vergleicht, als Mittheilung ohne Theilung; und beides wurde durch diese Lehrart gesichert, der Glaube an die ewige Urpersönlichkeit des Vaters des Alls, und an das ewige, gesonderte Dasein des Göttlichen in Christus bei ihm, als eigene Hypostase. Aber indem Origenes eben von dieser Seite ein Uebermaß nicht vermied, von der anderen die eigentliche Wesensgleichheit verletzte, war für eine neue Entwickelung der Anstoß gegeben. Es trennte sich später, was er vereinigte, und ganz entgegengesetzte Richtungen gingen von der Anregung aus, die man seinem scharfen, klaren Geiste verdankte.

Schon vor ihm gab es, seit den Anfängen der Kirche, neben dem vorwiegenden Streben nach Unterscheidung zwischen dem Vater und Sohn ein entgegengesetztes, vornehmlich bei den judaisirenden Christen. Ihnen war die Einheit Gottes wichtiger, als die Behauptung einer persönlichen Existenz des Sohnes vor der Menschwerdung. Diese Richtung war wieder eine zwiefache. Je nachdem entweder das Göttliche in ihm lediglich als Hineinwirkung göttlicher Kräfte betrachtet, oder eine wahre Gottheit des Sohnes geltend gemacht wurde, je nachdem sahe man in ihm einen bloßen Menschen, oder den wahren Gott selber, umhüllt von menschlichem Wesen.

Fast eben so alt als die ebionitische Lehre ist die patripassianische, die wir schon in den Testamenten der zwölf Patriarchen [1]) und im Evangelium der Aegypter [2]), später bei Marcion antreffen. Aber während die dürftige Ansicht je länger je mehr dem Glauben an eine höhere Natur des Erlösers weichen mußte, trat diese andere zuversichtlicher, in immer weiter entwickelten Formen hervor. Gegen das Ende des zweiten Jahrhunders begegneten beide Lehrweisen einander in Rom: von dem dortigen Bischofe

1) Sym. 6; Lev. 4. 2) Epiphan. Haer. LXII, 2.

Victor wurde Theodotus aus Byzanz, weil er die Gottheit des Heilandes leugnete, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen; den von Kleinasien herübergekommenen Confessor Praxeas, welcher gleichfalls die Annahme eines wirklichen Unterschiedes innerhalb des göttlichen Wesens verwarf, schützte sein Glaube an ein wahres Sein und Erscheinen des einen Gottes in dem Heilande. Tertullian hat ihn nicht mißverstanden, und es widersprechen einander auch nicht seine eigenen Angaben. Die menschliche Natur des Erlösers, welche Gott im Schooße der Maria erzeugt habe, und mit welcher Gott sich vereinigte, nannte er den Sohn; das Göttliche in Christus nahm er für die Gottheit selber: dieses Zwiefache ist unverkennbar. Wenn er nun ferner eine solche Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur des Herrn lehrte, so mußte er auch eine Theilnahme der Gottheit an ihren Leiden behaupten [1]). In den schroffsten Formen erneuerte im dritten Jahrhundert Noetus diese Lehre in ihrem Mutterlande Kleinasien, wo sie vor ihm Epigonus und Kleomenes vorgetragen hatten, und Kallistus nach seinem Tode sie ausbreitete [2]). Es scheint Noet jede Unterscheidung zwischen Vater und Sohn verworfen zu haben, indem er den Sohn für die unmittelbare Erscheinung der Gottheit erklärte: zu ihrer Natur gehöre es, bald in die Sichtbarkeit hervorzutreten, bald wieder unsichtbar zu sein, je nachdem sie es wolle; es sei ihr ei-

1) Baur's Entwickelung der Lehre des Praxeas am a. O. I, 245, welchem Meier (Lehre von der Trinität I, 77) beitritt, widerlegt Gieseler, KG. I, 296. 4te Aufl.

2) Theodoret. Haer. Fab. III, c. 3. Die Zeit, wann Noetus mit seiner Lehre hervortrat, ist nicht genau zu bestimmen. Nach Epiphanius (Haer. LVII) wäre sie erst um 245 verworfen worden. Aber die meisten seiner Zeitangaben sind unzuverlässig, und wenn Hippolyt, der gewiß älter war, als Origenes, die Schrift gegen jenen erst einige Zeit nach desselben Tode verfaßte (c. Noet. c. 1), und Origenes schon im zweiten Tomus über Johannes (p. 50) eine Lehre, welche der des Noetus entspricht, widerlegte, so möchte man die gewöhnliche Annahme vorziehn, die den Streit in das Jahr 230 verlegt. Seinecke, in dem Aufsatz

gen, auch leidensfähig zu ſein; ſie leide, ſterbe und auferwecke ſich ſelber. So iſt es bei Noetus das eine und ſelbe Weſen, welches bald Vater, bald Sohn genannt werden muß, wie eben der eine oder andere Name paßlich iſt [1]).

Es giebt, auch im Gange der Dogmenbildung, eine Weiterbewegung des Gedankens, weil auch das chriſtliche Denken an den philoſophiſchen Fortſchritten des Wiſſens Theil nimmt, und

---

über das Leben und die Schriften des Hippolytus, in Illgen's Zeitſchrift, Jahrg. 1842. Heft 3, S. 76 verwirft die Aechtheit des Fragments, aus Gründen, welche nicht genügen. Hippolyt ſtarb, nach Seinecke, im J. 258: ſo konnte Noet, und die Mehrzahl derer, die ihn um 236 verurtheilten (*beati* presbyteri), ſchon geſtorben ſein, als Hippolyt gegen ihn ſchrieb, oder vielmehr die Homilie hielt, von welcher jenes Fragment ein Reſt iſt. Und die Beſtimmung deſſelben über die menſchliche Natur Chriſti (c. 17) entſpricht ganz der Lehre des Irenäus, welcher Hippolyt überhaupt ſich anſchließt. S. Duncker's Chriſtologie des Irenäus, Göttingen 1843. S. 207. — Auch Noets Geburtsort kennen wir nicht. Hippolyt und Theodoret ſagen, daß er aus Smyrna war; Epiphanius nennt ihn einen Epheſier. Vielleicht war er in Smyrna geboren, und lehrte in Epheſus. Dies vermuthet Mosheim (de Rebus Christ. ante Const. M. p. 682).

1) Seit Beauſobre hat man bei den Gegnern Noets eine gehäſſige Folgerungsſucht finden wollen, die ſeine Lehre entſtellte. Er ſoll nach Mosheim, Semler, Münſcher und Anderen ein Einwohnen der Gottheit in Chriſtus, wie Beryll, gelehrt und, mit Praxeas, die menſchliche Natur, oder gar den Leib des Herrn, Sohn genannt haben. Aber das Zeugniß Theodorets, welches das des Hippolytus verſtärkt, iſt nicht ohne Gewicht; auch bekämpfte Origenes in ſeinen Schriften oft Lehren, die ganz dem entſprechen, was über jenen berichtet wird. Man ſ. Tom. in Ioan. II, 50; X, 199; in Ep. ad Tit. p. 695. Und in der Antwort, welche Noet ſelber den Presbyteren gab, vor denen er ſich verantworten ſollte: τί οὖν κακὸν ποιῶ, δοξάζων τὸν Χριστόν (ap. Hippol. c. 1); liegt, daß jene Würde, welche der Glaube der rechtgläubigen Kirche dem Heilande beilegte, dem Noet nicht erhaben genug dünkte; er wollte ihn noch höher ſtellen. Dieſer Abſicht entſpräche, was die Alten über ſeine Lehrform ſagen. S. Baur am a. O. I, 255.

weil auf allen Gebieten des Erkennens das Uebermaß einseitiger Auffassungen den Wahrheitssinn zu kräftiger Gegenwirkung anregt. Alles wirkt auf alles, in der geistigen Welt, wie im Bereiche der Körper, sei es auch nur durch unzählige Mittelglieder; und selbst da, wo der äußere Zusammenhang zwischen der vollkommneren Lehrform und der unvollkommneren völlig zurücktritt, besteht ohne Zweifel ein mittelbares Hinüberwirken, indem das Unvollkommene Gegensätze hervorruft, die von neuem Widerspruch erregen.

Ob Beryllus von Noet Kunde hatte, oder auch nur haben konnte [1]), wissen wir nicht, und wenn er gleich, belesen und gelehrt, nach dem Zeugnisse der Alten, gewiß frühere patripassianische Lehrweisen, wie die Grundansichten, von welchen sie ausgehen, gekannt hat, so war es doch wohl nicht seine Absicht, einer Lehrform, welche schon allgemein für häretisch galt, beizupflichten, oder ihre Weiterbildung zu versuchen; nur unbewußt kann er ihr sich angenähert haben. Gleichfalls unzulässig ist, anzunehmen, er habe die Subordinationstheorie des Origenes [2]), oder überhaupt die alexandrinische Logoslehre bekämpfen wollen [3]). Bei Clemens verschwindet die Unterordnung des Sohnes fast völlig in der Homousie, und Origenes hatte zwar die Subordination desselben hervorgehoben, lange vor dem Streit mit Beryllus: allein erwägt man, wie leicht ihm die Umstimmung desselben gelungen ist, so wird man eine absichtliche Befehdung seiner

1) Nach Epiphanius wäre Noet der Spätere.

2) Baur am a. O. S. 256 meint sogar, die Stelle Tom. in Ioan. II, 50 sei gegen Beryllus gerichtet. Aber Origenes schrieb diesen Tomus zu Alexandria, und überhaupt ist das ganze Werk über Johannes früher, als sein Zusammentreffen mit Beryll. S. oben S. 69.

3) So Ullmann (de Beryllo Bostr. p. 24). Hänell hält die Logoslehre des Hippolyt für die Vorstufe des Beryllus. Aber die Art, wie er jene auffaßt, ist nicht ganz die rechte, und ein äußerer Zusammenhang zwischen beiden Lehrern bleibt unerweislich.

Lehre bei Beryllus nicht vermuthen. Selten gewinnen wir den Gegner für eben die Auffassung, welcher er die seinige entgegenstellt; aber ist man mit ihm einig im Widerspruche gegen ein Drittes, weiß man wirksamer, als er selber, den gemeinsamen Feind anzugreifen, so wird er sich bereitwillig nähern. Eine Denkweise, welche unfehlbar den Widerspruch beider Lehrer erregen mußte, zeigt sich in jener Gestaltung der elkesaitischen Gnosis, deren gedacht wurde.

Die jüdisch christliche Richtung theilte auch Beryll; die Einheit Gottes wollte er sicher stellen, und er wollte es, ohne die göttliche Würde des Erlösers zu verringern. So kam er darauf, eine zweite Persönlichkeit in der Gottheit zu leugnen. Das Göttliche in Christus, behauptet er, ist der eine, ewige Gott selber, der in Christus wohnte; vor der Menschwerdung hatte also der Heiland kein von der Gottheit des Vaters verschiedenes persönliches Dasein, und eben so wenig entstand durch die Menschwerdung ein zweites Einzelwesen in der Gottheit: sie selber, keine von ihr verschiedene göttliche Hypostase neben ihr, habe sich mit dem Heilande verbunden [1]). Dies ist der einfache Sinn der Angabe bei Eusebius, welche allen späteren, mittelbar oder unmittelbar, zu Grunde liegt und durch sie nicht bereichert worden ist [2]). Mit

1) Euseb. HE. VI, 33: *Βήρυλλος — — τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρεκτρέπων κανόνα, ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.*

2) Hieronymus sagt (Catal. c. 60) in Uebereinstimmung mit Eusebius: Photino Beryllus Arabiae episcopus fuit quondam in perversitate similis, eo quod Christum ante incarnationem negabat. Sokrates (HE. III, 7) sagt nur, daß die in Philadelphia wegen Beryllus versammelte Synode hervorhob, es habe Christus nicht nur einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele angenommen; aber er sagt nicht, daß Beryll dies geleugnet hatte. Gennadius entlehnt, so scheint es, von Hieronymus. Er sagt (de Dogmatibus eccl. c. 3): Neque

ihr ſtimmt überein, was Origenes anführt, in einer Stelle, die kaum anders, als auf Beryll bezogen werden kann: daß im Vorherwiſſen und in der Vorherbeſtimmung des Vaters, auch die menſchliche Natur des Heilandes präexiſtirt habe, — im Weſen des Vaters, nicht als eigene Perſönlichkeit [1]). Es iſt mißlich, über dieſes Urkundliche hinauszugehen, und nur vermuthungsweiſe darf man hinzufügen, es werde Beryllus die menſchliche Natur des Herrn als eine vollſtändige gedacht haben, die Empfindung und Denkkraft, abgeſehen von dem Einwohnen Gottes beſaß, und überdies einer fortdauernden, unauflöslichen Vereinigung mit der Gottheit gewürdigt wurde. Das eine folgern wir aus ſeinem Dogma ſelber, um ihm nicht jenen rohſten Patripaſſianismus aufbürden zu müſſen, für welchen der Sohn Gottes nichts als der Leib des Heilandes war. Denn wenn das Göttliche in Chriſtus keine beſondere, von der Gottheit des Vaters verſchiedene Perſönlichkeit hat, ſo iſt entweder er und der Vater nur Eine Per-

---

sic (Christus) est natus ex virgine, ut et *divinitatis initium* homo nascendo acceperit, quasi antequam nasceretur ex virgine, deus non fuerit, sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt. Ich kann nicht finden, daß Gennadius hier den Hieronymus mißverſtanden habe. Beryll leugnete freilich nicht die Ewigkeit des Göttlichen in Chriſtus, aber ſofern daſſelbe in ihn erſt eintrat bei der Menſchwerdung, konnte doch geſagt werden: homo nascendo et divinitatis initium accepit, d. i. er wurde der göttlichen Weſenheit theilhaft.

1) Origen. in Ep. ad Tit. p. 695: Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Iesum *praecognitum et praedestinatum*, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus Patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo esse, Ecclesiae numero sociari. — Ob die Stelle c. Cels. VIII, 750, namentlich die Worte: *οὐ τὸν ἐναγχός γε φανέντα, ὡς πρότερον οὐκ ὄντα, ὑπερθρησκεύομεν*, irgend eine Beziehung auf Beryllus habe, wie zuerſt Schleiermacher, ſpäter Ullmann meinte, iſt ſehr zweifelhaft. Zunächſt iſt es die Anſicht des Celſus ſelber, die Origenes zurückweiſ't. Und was ſich Tom. in Ioan. II, 50 findet, iſt, wie ſchon erwähnt, lange vor Origenes Streitunterredung mit Beryllus geſchrieben.

son, der eine Gott, umschlossen von einem menschlichen Leibe, oder es muß die zweite Persönlichkeit innerhalb der menschlichen Natur des Herrn gesucht werden [1]). Und daß Beryllus eine ewig fortdauernde Existenz des persönlichen Christus lehrte, darf aus dem Schweigen der Gegner geschlossen werden: sie haben ihm nie eine Leugnung derselben zum Vorwurf gemacht. Neuere haben theils scharfsinnig weitere Folgerungen aus seiner Lehre gezogen, theils in sie ohne Begründung vieles hineingetragen [2]).

---

1) Die Synode in Bostra hob es, nach Sokrates, hervor, daß Christus auch eine menschliche Seele angenommen, nicht als ob Beryllus dies geleugnet hätte, sondern weil er eben darin mit Origenes übereinstimmte, welcher diese Lehre zuerst begründet hat. S. Ullmann in den Stud. u. Krit. am a. O. S. 1084.

2) Nach Tillemont hätte Beryll kein anderes Sein Gottes in Christus gelehrt, als das in den Propheten. Mosheim meint, eine besondere aus dem Wesen Gottes erschaffene und gotterfüllte Seele, habe Beryll mit dem Körper Jesu verbunden gedacht. Neander verfolgt diese Spur: eine besondere göttliche Einstrahlung habe Christo eingewohnt. Nach Schleiermacher war der Christus des Beryll der Träger einer nur ihm eigenthümlichen, von dem allgemeinen Sein und Wirken Gottes in allen Dingen verschiedenen Umschreibung göttlichen Wesens, die jedoch keine Person war. Baumgarten-Crusius findet bei ihm diejenige Form der Logoslehre, nach welcher der Logos vor seiner Menschwerdung bloße Gotteskraft war, ohne Persönlichkeit. Lange meint, daß alle Monarchianer, auch Beryllus, den Heiland als bloßen Menschen, der mit Gott verbunden war, betrachtet haben. Schon Walch hatte, das Unsichere ausscheidend, nur das Urkundliche hervorgehoben, und ihm hat Martini sich angeschlossen. Ullmann hat alle diese Auffassungen beurtheilt, und eine allseitige Entwickelung der Lehre Berylls unternommen. Indem er dabei überall behutsam die verschiedenen Grade der Gewißheit unterscheidet, und nur die zuverlässigen Folgerungen geltend macht, hat er die wirklichen Ergebnisse dauernd festgestellt. Einen Auszug aus seiner Abhandlung findet man in den theoll. Stud. u. Krit. Jahrgang 1836, Heft 4 S. 1073. Eine neue Auffassung hat gleichwohl Baur am a. O. I, 284 versucht. Er stellt den Beryll zwischen die Unitarier Theodotus, Artemon und Paulus von Samosata: nur eine moralische Einheit des Erlösers mit dem Vater habe er gelehrt, eine permanente

Die neue Lehrweise erregte den lebhaftesten Widerspruch, vornehmlich auf einer Synode in Bostra, welche sehr zahlreich besucht war. Man entschied gegen Beryllus, versuchte aber vergeblich, ihn für den kirchlichen Lehrbegriff wiederzugewinnen. Da wurde von der Synode [1]) nebst andern auch Origenes zur

---

und vertraute Gemeinschaft zwischen beiden, die mehr war, als ein Wohnen und Handeln der Gottheit in dem Erlöser, aber doch keine substantielle Einheit. Das ἐμπολιτεύεσθαι bedeute, daß derselbe einheimisch und recht eigentlich zu Hause war in Gott, wie der Bürger es da ist, wo er als Bürger lebt; auch daß Christus und Gott als zwei freie für sich bestehende Subjecte in Gemeinschaft traten. — Indessen Eusebius sagt ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν, nicht umgekehrt: αὐτὸν τῇ πατρικῇ, und nicht ἐμπολιτευομένην αὐτῷ „μόνον," wie Baur hat, sondern μόνην. So ist dieses ἐμπολιτεύεσθαι, wodurch Christus allerdings θεότης hatte, nur nicht eine θεότης ἰδία, bei Beryllus mehr, als ein frommer Sinn, eine moralische Einheit mit Gott. Zweifelhaft kann nur sein, ob die eine Gottheit des Vaters ganz in Christus war, oder nur das von ihr, was in menschlicher Natur zur Erscheinung kommen kann. Das letztere meinte Schleiermacher: „in der allgemeinen Sphäre des göttlichen Wesens sei eine engere für das Sein Gottes im Erlöser abgegrenzt worden, und nach der Menschwerdung eine ἰδία οὐσίας περιγραφή in der Gottheit entstanden." Dies ist wider den Sinn der Worte bei Eusebius, wie Baur treffend zeigt, und es macht hiebei keinen Unterschied, ob sie Beryllus selber oder erst Eusebius gewählt hat. Nach Beryllus entstand, — dies wird deutlich, — in der Gottheit nie eine ἰδία οὐσίας περιγραφή, ein eigenthümliches Sein, oder eine zweite Person. Deshalb kann er nur gemeint haben, daß die Gottheit ganz in Christus war. Und von eben dieser Seite ließ sich leicht die Unvollkommenheit seiner Lehrform zeigen. — Mit Baur stimmt G. A. Meier, die Lehre von der Trinität, I, 113 im Wesentlichen überein.

1) Dies liegt in den Worten des Eusebius HE. VI, 33, deren Sinn aus seiner späteren Angabe Ibid. c. 37 erhellt. — Ueber diese Synode s. Mansi Collectio Conc. I, 787; auch Nicephor. HE. V, 32. Der Libellus synodicus c. 17 (in Voelii et Iustelli Biblioth. iuris canon. Paris. 1661, Tom. II, 1161) giebt über sie eine späte, oberflächliche und theilweise falsche Nachricht.

Theilnahme an dem Kampfe aufgefordert. Er begab sich nach Bostra, und unterredete sich mit Beryllus, erst vertraulich, um ganz seine Denkweise kennen zu lernen, darauf im Beisein der Bischöfe. Beryllus sprach offen seine Meinung aus, und man sieht, Origenes durchschaute ihn ganz. Aber dieser, wie wir ihn kennen und überdies der Ausgang vermuthen läßt, wird ihm nicht seinen ganzen Lehrbegriff entgegen gehalten haben, dessen eine Seite, die entschiedene Unterordnung des Sohnes, den Monarchianer nur abstoßen konnte. Die Kunst, allen alles zu werden, hat er in hohem Grade, bisweilen im Uebermaß, ausgeübt. Nicht ohne die absichtlichste Zweideutigkeit hatte er früher, zur Beruhigung schwächerer Gemüther, zu verbergen gewußt, daß er ein einstiges Seligwerden des Teufels annehme [1]; und die später so viel gemißbrauchte Unterscheidung thetischer und heuristischer Behauptungen war ihm nicht fremd [2], die Gewandtheit im Hervorheben des Zweckdienlichen, im Vermeiden alles dessen, was für den gegenwärtigen Augenblick nicht geeignet war, ein hervorstechender Zug in allen seinen Lehrvorträgen und Schriften. Es kam zu einer Disputation. Wir haben nicht mehr die Sätze, die er dem Beryllus entgegenstellte [3], und wissen nicht, wodurch es ihm gelang, ihn zu den herrschenden Lehrbestimmungen zurückzuführen. Aber sollte nicht Origenes vor allem die Schriftstellen hervorgehoben haben, welche dem Logos ein persönliches Dasein vor der Menschwerdung zuschreiben, indem sie es sagen, daß der Erlöser herabkam vom Himmel, wie er wieder in den Himmel gestiegen ist? Schon damals berief man sich im Streite über die Dogmen am liebsten auf Worte der Schrift, und nicht selten entschied die bloße Anführung einer gewichtvollen Stelle, ohne wei-

1) S. oben S. 6.

2) S. Abth. I, 102.

3) Noch Hieronymus kannte die Acten der Synode von Bostra (Catal. c. 60), deren auch Eusebius am a. O. und Sokrates (HE. III, 7) gedenken.

tere Deutung. Und man bediente sich auch wohl der Schriftstellen fast wie der gegebenen Größen beim Rechnen; man addirte die Prädikate, man entfernte aus dem Satze den Subjectsbegriff, um ihn durch einen andern von anscheinend gleicher Geltung zu ersetzen, und vermengte wohl so das Verschiedenartigste: palästinensischen und hellenistischen Judaismus, altes und neues Testament, einfache Lehrausdrücke der palästinenschen Apostel und spätere, paulinische und johanneische Auffassungen. Ein solches Verfahren, die Folge der damaligen Ueberschätzung des Schriftbuchstabens, wie jener übereilten Zusammenschmelzung der apostolischen Lehrtypen, durch welche man einen allgemein genügenden und allgültigen Lehrbegriff zu gewinnen hoffte [1]), ist bei Origenes, wo er Dogmen entwickelt, und wo er Gegner zu widerlegen sucht, sehr gewöhnlich; er hatte darin einen Theil seiner Stärke. Auch Folgerungen wußte er aus irrigen Voraussetzungen mit Gewandtheit herzuleiten, und von eben dieser Seite ist die beryllische Lehre äußerst verletzbar. Denn wenn das Göttliche in Christus von der Gottheit des Vaters gar nicht verschieden ist, so geht die Gottheit entweder ganz auf in der menschlichen Natur des Erlösers, oder sie ist nicht ganz in dieser enthalten, und also theilbar. Das letztere ist undenkbar, und würde die Vollkommenheit der Offenbarung Gottes in Christus aufheben: wird das erstere angenommen, so kann von keiner Sendung, keinem Dahingeben des Sohnes die Rede sein; oder es ständen, wenn allein jenes Menschliche, womit sich die Gottheit bei der Menschwerdung verband, der Gesendete und Dahingegebene wäre, der Sender und der Gesendete in dem Erlöser als Zweiheit neben einander, und so zerfiele er in zwei Personen. In solcher Weise mag Origenes zu Bostra die Nothwendigkeit einer selbstständigen persönlichen Existenz der höheren Natur des Herrn vor seiner Erscheinung auf der Erde gezeigt haben. Und gewiß ließ er den Gegner auch die

1) S. Abth. I, 90.

Vortheile bemerken, welche ihm die alexandrinische Lehrform bei der Bestreitung der Elkesaiten gewähren konnte. So erklärt sich das allerdings überraschende Ergebniß dieser Verhandlung: Beryllus gab die Irrlehre auf [1]), und soll sogar später in einem Briefe dem Origenes gedankt haben [2]). Manche haben diese Angaben unglaubhaft gefunden [3]); aber es gab doch damals keine Macht, welche den Beryllus zum Widerrufe hätte zwingen können, und der Wunsch der Bischöfe, auf den Genossen ihres Standes durch die Wissenschaft des heimathlosen Presbyters zu wirken, verbürgt es, daß zu Bostra freie Ueberzeugung, nicht die bloße Mehrheit der Stimmen entscheiden sollte [4]). Wirklich tauschte Beryllus das Bessere ein. Die sogenannten Personen in der Gottheit scheidet freilich auch Origenes fast ganz wie Individuen innerhalb einer Gattung, nur daß ihm ein Dasein des Gemeinsamen derselben in eben dieser Dreiheit als nothwendige Wesensentfaltung erschien, ohne welche die Welt nicht hätte entstehen können, und die die ewige Urform der Selbstbewegung Gottes ist. Jedoch selbst wenn Beryllus auch diese Zertheilung der Gottheit sich angeeignet haben sollte, würde doch immer der neue Irrthum minder nachtheilig gewesen sein, als sein bisheriges Zertheilen der Person des Erlösers. Die wahrhafte Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus, als der Grund und Anfang der einst allvollkommenen Vereinigung der ganzen Menschheit mit Gott in freier Liebe, zu unwandelbarer Gemeinschaft in dem Geiste Gottes: sie ist das Fundament aller Dogmensysteme, welche die volle evangelische Wahrheit enthalten, und nichts ist dem Glauben des Christen so unentbehrlich, als eine ungetrübte Auffassung der Persönlichkeit des Erlösers. Origenes Lehrbegriff genügte für jene Zeit von eben dieser Seite [5]).

---

1) Euseb. HE. VI, 33. 2) Hieronym. Catal. c. 60.
3) So Schleiermacher und Lange. 4) Vgl. Neander's KG. III, 677.
5) Nach dem Zeugnisse des Sokrates am a. O. Vgl. oben S. 100.

Der Streit mit Beryllus war nicht der einzige in der damaligen arabischen Kirche. Judaistische Grundansichten zeigten sich von neuem, wenige Jahre nach der Verhandlung zu Bostra, in Behauptungen über die menschliche Seele. Sie sterbe, dies behauptete nach Eusebius [1]) die Partei der Arabier, beim Tode des Menschen zugleich mit dem Körper, und verwese mit ihm; einst, bei der Auferstehung, werde sie wieder mit ihm aufleben. Aber was er hier sagt, ist nicht wohl mit einander vereinbar. Das Wiederaufleben, wenn man den Ausdruck scharf auffaßt, widerspricht dem Mitsterben und Verwesen: die Arabier können nicht beides zugleich behauptet haben. Lehrten sie ein eigentliches Sterben, eine Vernichtung der Seele im Tode, so mußten sie auch eine zweite Erschaffung derselben, nicht ein Wiederaufleben, annehmen; sie hielten in diesem Falle, ganz materialistisch, die Seele nur für die Lebenskraft des Körpers, und waren Thnetopsychiten. Wenn sie hingegen ein Wiederaufleben als Wiedererwachen derselben behauptet haben, so war es der Seelenschlaf, oder ein Zustand gänzlicher Unthätigkeit der Seele, der die Zwischenzeit ausfüllt, und wir müssen sie Hypnopsychiten, oder auch Psychopannychiten nennen [2]). Man kann sehr zweifelhaft sein, ob man sie zu diesen, oder zu jenen rechnen soll [3]).

Die thnetopsychitische Lehre finden wir bei Tatian. In seinem System ist die menschliche Seele ein Theil desjenigen Lebens,

---

1) Euseb. HE. VI, 37: ... *τὴν ἀνθρωπείαν ψυχὴν τέως μὲν κατὰ τὸν ἐνεστῶτα καιρὸν ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι καὶ συνδιαφθείρεσθαι· αὖθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσεσθαι.* Diese Angaben wiederholen Augustin (de Haeres. c. 83) und Nicephorus (HE, V, 23).

2) Ich möchte nicht, wie es oft geschieht, die Thnetopsychiten Psychopannychiten nennen; diese sind vielmehr keine anderen, als die Hypnopsychiten.

3) Auf dieser Frage beruht der Streit, ob die Thnetopsychiten bei Johannes Damask. (de Haeres. c. 90) eben diese arabischen Häretiker seien, oder eine andere Secte.

welches, in sich vieltheilig, ein zusammengesetztes, keine einfache unkörperliche Substanz, jede Partikel der Materie und so auch die verschiedenen Glieder des Leibes einzeln durchdringt, gleichmäßig in alle verbreitet, an keins vorzugsweise gebunden, und welches nur in und mit dem Körper bestehen kann [1]). Mit ihm aufs engste vereinigt, in ihn verflochten, und an sich sterblich, lös't sie auch mit ihm sich auf; aber von Anfange an für die Unsterblichkeit bestimmt, welche schon ursprünglich der Geist Gottes, durch sein Einwohnen, den Protoplasten mittheilte [2]), und die diese im Sündenfalle verloren, wird die Seele einst wieder, auf Gottes Machtgebot, mit dem Körper erstehen, und dann die ewige, qualvolle oder selige, Fortdauer empfangen [3]). Der Geist Gottes, von welchem in ihr beim Falle einige Funken, das Sehnen und Suchen nach göttlichem Leben, zurückblieben, erneuert ihr, wenn er bei ihr einkehrt, das alte Geschenk der seligen Unsterblichkeit, indem er für dieselbe sie zubereitet; aber erst nach ihrem Untergange erlangen wir sie, in der Auferstehung [4]).

Solche Lehrmeinungen finden wir auch bei Irenäus: die Seele, sagt er, ist nur der irdische, vergängliche Lebenshauch; durch die Aufnahme des heiligen Geistes wird sie der Unsterblichkeit fähig. Das irdische Leben ist in sich vergänglich und erlischt,

---

1) Tatian. Orat. ad Graec. c. 24. Ueber die Unzulässigkeit der Veränderung der Lesart *συνθετή* in *συνετή*, s. Daniel's Tatian S. 202; über Tatian's Lehre von der Seele, Ritter's Gesch. der christl. Phil. I, 336. 339.

2) Tatian. l. c. c. 41. Vgl. c. 21. 3) Ibid. c. 10.

4) Ibid. c. 22. Ueber den Unterschied von *τὸ ἀθάνατον* (selige Unsterblichkeit) und *ἀθανασία* schon in dem älteren philosophischen Sprachgebrauch, s. Cudworth Syst. intellect. I, 168. Auch Tatian unterscheidet in dieser Weise, und nennt überdies die ewige unselige Fortdauer gern den rechten Tod: s. Daniel, S. 226. Tatians Lehre von einem eigentlichen Sterben und einer neuen Erschaffung der Seele bei der Auferstehung erneuerte im siebzehnten Jahrhundert der englische Arzt Will. Coward, und H. Dodwell nähert sich ihm, indem er glaubte, die Seelen seien sterblich, und erhielten erst durch die Taufe Unsterblichkeit.

sobald der Lebenshauch, durch welchen Gott den Leib belebte, das ist, die Seele, denselben verläßt; wenn nicht ein Unvergängliches, der Geist Gottes, die Vergänglichkeit überwältigt [1]).

Auch Herakleon, der Gnostiker aus der Schule Valentins, hielt die Seele für sterblich: sie vergehe mit dem Körper im Grabe, sie selber sei „das Verwesliche und Sterbliche" [2]), aber fähig, das Heil zu ergreifen, könne sie die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit anziehen, und so ihren Tod überwältigen [3]). Man hat gestritten, ob Herakleon, mit Saturninus, Basilides, Cerdo und Marcion, die Auferstehung des Körpers leugnete und nur eine Fortdauer der für das Leben im Lichtreich gereiften Seele, oder eine Verklärung des Körpers erwartete. Für das letztere berief man sich auf Valentinus, indem man meinte, daß dieser nur den Hylikern den Untergang beider, der Seele und des Körpers, den Psychikern allein die Fortdauer des Seelenlebens ankündige, den Pneumatikern zur Unsterblichkeit der Seele auch Auferstehung des Leibes verheiße, und schloß dann daraus, daß auch wohl Herakleon die Möglichkeit einer Verklärung des Leibes durch die Seele anerkannt habe. Aber Valentinus setzt an das Ende des Weltentwickelungsganges den allgemeinen Weltbrand und die Vernichtung der Materie, und wenn er deshalb eine Auferstehung gar nicht gelehrt haben kann [4]), so werden wir sie auch bei Herakleon nicht vermuthen dürfen.

Doch weder von Herakleon, noch von Tatian scheinen jene

---

1) Adv. Haer. V, 12; auch IV, 38. Vgl. L. Wolff, die Lehre des Irenäus von der Tradition und der Natur des Menschen in Rudelbach's u. Guerike's Zeitschr., Jahrg. 1842, Heft 4. S. 19; Ritter am a. O. I, 360.

2) 1 Cor. 15, 53.

3) Origen. in Ioan. Tom. XIII, 275. — Auch die clementinischen Homilien halten die Seele für sterblich ihrer Natur nach, und sprechen den Bösen die Unsterblichkeit ab. S. Ad. Schliemann, die clementin. Recognitionen. Kiel 1843. S. 56. Ueber Athenagoras s. Ritter I, 318.

4) S. Walch's Ketzerhistorie I, 367; Neanders gnostische Systeme S. 141.

Arabier entlehnt zu haben; keine Spur gnostischer Verbildung wird bei ihnen angetroffen. Noch weniger können sie an Epikur sich angeschlossen haben [1]). Hingegen liegt es sehr nahe, ihren Irrthum aus der judaistischen Richtung herzuleiten [2]). Die ältesten Hebräer unterschieden im Menschen den Körper, die erderzeugte, an sich todte, verwesliche Masse, und die Lebenskraft in ihm, den Athem Gottes, hineingehaucht in ihn, wie in alles Lebendige: „der Herr läßt seinen Athem wehen, und es entstehen die Wesen; zieht er ihn zurück, so vergehen sie, und werden wieder Staub. Er blies in die Nase des aus Staub gebildeten Menschen den Athem des Lebens; so ward der Mensch ein lebendiges Wesen" [3]). Die Ewigkeit unseres Daseins blieb im Mosaismus zunächst noch verdeckt, weil der Glaube an sie so lange ohne Werth ist, so lange die Sinnlichkeit ungezügelt im Menschenleben Macht hat; nur das Leben in Gott, in seiner Erkenntniß und seinem Gehorsam, kann, durch diese Verbindung mit ihm, Anspruch auf die Unvergänglichkeit haben; und nur ein solches Leben empfindet dieselbe. Deshalb ward vor allem durch Moses das Gesetz gegeben: der Glaube an die Unsterblichkeit des Geistes ist später aus der Empfindung, daß die Lebensfülle in der Gemeinschaft mit Gott eine ewige ist, hervorgetreten [4]). Die Auferstehungslehre ist die Form dieses Glaubens, die unter den Einflüssen des Parsismus sich bildete. Sie wurde keineswegs sogleich allgemein bei den Juden. Viele exilische Psalmen und sämmtliche palästinensische Apokryphen des alten Testaments wissen nicht von ihr [5]); die Sa-

1) Dies war die Meinung Mosheim's (de Rebus Christ. ante C. M., 718). Daniel möchte die Irrlehre in seiner Schrift über Tatian S. 230 auf diesen zurückführen.

2) So zuerst Danäus (ad Augustin. de Haeres. c. 83).

3) Ps. 104, 29. 30; 1 Mos. 2, 7; Ezech. 37, 9. 10. 14.

4) Ps. 16, 11; 17, 15. Vgl. Röm. 8, 11: der Geist Gottes in uns, das Pfand der Unsterblichkeit.

5) Ps. 115, 17; 118, 17; 144, 4. Sir. 17, 26. — Die alexandrinischen Apokryphen lehren Unsterblichkeit ohne Auferstehung.

mariter, und gewiß auch die Sadducäer ursprünglich, blieben bei dem alten Glauben an das Schattenreich [1]). So konnten Juden, wenn sie der christlichen Verkündigung sich zuwendeten, den Auferstehungsglauben erst mit ihr herübernehmen. In diesem Falle trat er ganz äußerlich neben ihre bisherige jüdische Psychologie [2]). Und diese enthielt nicht die Vorstellung einer Vernichtung der Seele im Tode, wie überhaupt der Begriff des Nichts der Vorstellung unerreichbar ist: sie lehrte ein stetes Fortschlummern in der Gruft, ein dunkles, ödes und mattes Schattenleben bei den Vätern, die alle auch hinabsanken aus dem Lande der Lebendigen in die finstern Begräbnißstätten, ohne Hoffnung der Wiederkehr [3]).

Nach dem allen ist wahrscheinlich, daß die Arabier gleichfalls

---

1) Ueber die sadducäische Lehre s. außer dem, was Winer im bibl. R. WB. II, 415 anführt, Knapp in den Hallischen wöchentlichen Anzeigen vom J. 1785, Nr. 8 ff. und Stöter in Schuderoff's N. Jahrbb. im 9. Bande (1831), Heft 1. Unrichtig ist auch die Angabe der Kirchenväter, bei Origenes die Erörterung Tom. in Matth. XVII, 811; in Ioan. XX, 353: nach welcher die Samariter die Unsterblichkeit geleugnet haben sollen. S. Gieseler, KG. I, 56, und Großmann's Abhandlungen (de Philos. Sadducaeorum).

2) Man findet über diese vieles in Carus Psychologie der Hebräer, nur übergeht er ganz die Lehre von der Fortdauer der Seele und ihren künftigen Zuständen. Ebenso Beck in seinem Umriß der biblischen Seelenlehre, Stuttgart 1843. Neuere haben um so ausführlicher über das Todtenreich der alten Hebräer geschrieben. S. besonders Redslob über den Grundcharakter der Idee vom Scheol der Hebräer in Illgen's Zeitschrift Jahrg. 1838. Heft 2, welcher die Ansicht von Saalschütz (ebenda Jahrg. 1837. Heft 3 und 4) widerlegt, und von Rhode, im Jahrg. 1840. Heft 4 nicht widerlegt wird. Auch im Literaturblatt der Zeitschrift, der Orient, findet man im Jahrg. 1842 einen Aufsatz von Isidor Kämpf über die Vorstellungen der alten Hebräer von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Es fehlt darin an unbefangener Kritik.

3) S. Knapp super Origine opinionis de immortalitate animorum apud nationes barbaras p. 104 in den Scripta varii argum. ed. 1. — Nur im Koheleth kehrt der Lebensgeist zu Gott, der Staub zum Staube zurück.

einen Seelenschlaf annahmen, aus welchem die Gestorbenen bei der Auferstehung, wenn die Körper wiederaufleben, erwachen sollten, und daß das „Mitsterben und Verwesen" der Seele nur dem Eusebius angehört, welcher durch diesen Zusatz die Lehre der Partei sich klarer zu machen suchte [1]). Auch so erklärt sich der lebhafte Widerspruch der Rechtgläubigen. Schon die spätere jüdische Theologie hatte immer bestimmter den Vorzug des geistigen Lebens vor dem Materiellen anerkannt, und aufgehört, das Dasein der Seele allein von ihrer irdischen Umhüllung, dem Körper, abhängig zu finden. Und geleitet von dem unerschütterlich in ihr befestigten Glauben an die Gerechtigkeit Gottes, bezog sie das Walten derselben auch auf den Zustand der Abgeschiedenen, unterschied den Aufenthaltsort der verstorbenen Gerechten von dem finsteren, öden Todtenreiche, und nannte jenen das Paradies: diesem ließ sie den Namen Scheol, oder Hades [2]). So entwickelte sich in ihr der Glaube an die ununterbrochene Fortdauer des Seelenlebens nach dem Tode, und einen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, aus welchem die Seele zu vollerem und ewigem, reicher beseligten oder unseligeren Leben hinüber gelange. Christus und die Apostel haben eine stete, durch den Tod nicht unterbrochene Lebensthätigkeit des Geistes, wie eine Vergeltung auch schon sogleich nach dem Tode gelehrt, und dadurch den Seelenschlaf abgewiesen. Die Kirche verwarf ihn um so entschiedener, je mehr in ihr die damalige orientalisch-platonische Geringschätzung

1) Die Lehre der Partei war also die, welche im fünften Jahrhundert irrig, von Hieronymus, dem Vigilantius schuld gegeben, im zwölften von Innocentius IV. verdammt, im sechzehnten von verschiedenen Anabaptisten und Socinianern, und im achtzehnten wieder von Christoph Artobe, Joh. Heyn, wahrscheinlich auch von J. J. Wetstein, und in einem gewissen Sinne von Reinhard erneuert wurde. S. Hagenbach's DG. II, 2. 335.

2) S. Targ. Cant. 4, 12, Lightfoot, Schöttgen, Wetstein zu Luc. 16, 22; 23, 43; Eisenmeng. II, 295. Uhlemann in Illgen's Zeitschr. I, 1, 146.

des Materiellen überhand nahm, und Origenes setzte, als Alexandriner, so weit die Materie herab, daß für ihn im Grunde die Auferstehung ihre volle Bedeutung verlor. Er hat sie nicht aufgegeben, weil die Glaubensregel sie forderte [1]), aber nur mühsam kann er sie in sein System einfügen. Hingegen die Fortdauer der Seele nach dem Tode mit klarem Bewußtsein, eine stets fortgehende Vergeltung ihres Verhaltens, die Unentbehrlichkeit einer Umhüllung für sie, so lange sie ist, was sie ist, herabgesunkene, verdichtete Geistigkeit, erkaltetes Geistesleben, welches erst in der Wiederbringung zu reiner Geistigkeit zurückkehren wird: diese Lehrbestimmungen sind wesentliche Bestandtheile seiner Gnosis. In ihr ist das Leben der Geschaffenen nichts anderes, als unbedingt freies Handeln, stete Bewegung, Abfall und Wiederkehr, unter fortwährendem Richten, Leiten und Hülfeleisten des Ewigen. Im Uranfange, vor aller Zeit, waren die Geister rein geistiges, in jedem Sinne körperloses Dasein, und in demselben vollkommene Gottähnlichkeit, und theilhaft der göttlichen Natur. Alle waren ursprünglich einander völlig gleich: erst ihr Verhalten, ihr Fortschreiten, oder Zurückweichen, jenes ein Beharren in Gott und immer regeres Erfassen seiner Wesensfülle, dieses eine Entfernung, aus Uebersättigung, von ihm, der Quelle alles wahren Lebens und Heils, verursachte ihre Verschiedenheit in mannichfachster Abstufung [2]). Inzwischen bilden sie miteinander ein engverbundenes Ganze, in welchem alle an den Zuständen aller, einander störend oder fördernd, Antheil nehmen. In der Mitte dieses Weltganzen steht die Menschenwelt: über ihr sind reinere, sie hütende Geister, und sie ist den Anfechtungen der Dämonen aus-

1) Sel. in Psalm. 1 p. 534: *Χρὴ δὲ πάντα τὸν φιλαλήθη κατ' αὐτὸν τούτοις τὸν νοῦν ἐπιστήσαντα περὶ τῆς ἀναστάσεως ἀγωνίσασθαι, σῶσαί τε καὶ τὴν τῶν ἀρχαίων παράδοσιν, καὶ φυλάξασθαι ἐμπεσεῖν εἰς φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων, ἀδυνάτων τε ἅμα, καὶ θεοῦ ἀναξίων.*

2) S. oben S. 18. De Princ. I, 159.

geſetzt, die tiefer geſunken, als die Menſchen, gleichwohl an Kraft und Einfluß ſie überragen [1]).

Durch das Erkalten der Geiſter entſtand in denſelben ein beengteres Leben; der Geiſt wurde Pſyche, erkalteter Geiſt [2]), des Körpers als Organs und begrenzender Schranke bedürftig, und bei der Verſenkung in ihn zugleich verbunden mit einem niederen, im Blute vorhandenen Leben, der animaliſchen Seele. Dieſe Seele des Leibes iſt der Sitz des Vermögens der ſinnlichen Vorſtellungen und der niederen, auch den Thieren eigenen Triebe [3]). Gott ſchuf alſo, als Zweites, für die gefallenen Geiſter die Materie, und gab ihr eine unüberſehlich mannichfache Beſtimmbarkeit, vermöge deren ſie jedem Geiſte, je nach dem Grade ſeiner Erkaltung, oder, was daſſelbe iſt, der Dichtigkeit und Schwere des in ihm entſtandenen ſeeliſchen Lebens, die angemeſſene Bekleidung hergeben kann [4]). Es bleibt nach Origenes zweifelhaft, ob alle Geiſter, mit Ausnahme des einen, welcher in ſich frei von aller Sünde, voll Selbſtverleugnung, um die einſtige Verbindung des Logos mit dem Fleiſche zu bewirken, aus ewig ungetrübter Liebe zu ihm, in das Seelenleben einging, und erſt bei der Geburt des Heilandes von der Unreinheit des Fleiſches berührt wurde, wirklich auch geſündigt haben; oder ob zu glauben ſei, es gebe eine Anzahl völlig ſündenfreier Geiſter neben Gott. Doch findet Origenes das letztere kaum denkbar; eine ewige Unkörperlichkeit erſcheine als ein alleiniger Vorzug der Gottheit [5]). Und dies ſcheine

---

1) Tom. in Matth. XV, 693: *οἱ δὲ ἄνθρωποι, ὅσον εἰς σύγκρισιν ἀγγέλων ἔσχατοι τυγχάνοντες, γίνονται ἀγγέλων πρῶτοι, τῶν μὴ τηρησάντων τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν κ. τ. λ.* Vgl. Tom. in Ioan. I, 35. De Princ. I, 145. 158.

2) Ibid. Fragm. l. II, 5, p. 10. 231.

3) De Princ. II, 206; I, 52.

4) S. oben S. 19, und de Princ. II, 213; III, 326.

5) Ibid. I, 148; II, 166; III, 318; IV, 380. Die Ueberſetzung des Hieronymus, die an dieſen Stellen von der rufiniſchen abweicht, verdient

auch die heilige Schrift zu bestätigen [1]). Allerdings werden von Gott manche reinere Geister in die Körperwelt tiefer hinab, als sie es verschuldet haben, gesendet, um in diesem niederen Gebiete als Lehrer und Retter der Schuldigen aufzutreten [2]); aber soll dabei die Gerechtigkeit Gottes bestehen, so müssen sie später dafür einen Lohn in um so höherer Erhebung empfangen können, und eine solche würde unmöglich sein, wenn sie, als sie herunterstiegen, im Besitze des Höchsten waren. So können sie nicht völlig sündenreine Geister sein, und so scheint jetzt alles Dasein, was nicht Gott ist, in Materie, sei es in ihren gröberen Niederschlag, oder in ihre feineren und feinsten Bildungen, gebunden, und jeder Geist, mit alleiniger Ausnahme jener, die nur um Anderer willen auf eine Zeit lang tiefer erniedrigt wurden, hat einen gerade seinem Maß von Schuld und Tugend entsprechenden, gröberen

---

unfehlbar den Vorzug: eine einstige wahre und völlige Unkörperlichkeit der Geister hat Origenes allerdings, nach Plato, behauptet, wie er pflegt, vermuthungsweise, aber doch so, daß man sieht, er erwartete sie; nur wird sie keine unverlierbare, ewige sein, und allein in sofern ist sie keine absolute. Rufinus läßt ihn sagen: allein die Gottheit könne ganz ohne Körper sein, während Origenes doch nur die ewige Unkörperlichkeit als Vorzug derselben betrachtet. Wenn ich es früher, in den Anmerkungen zu de Princ. III, 42 und 318, unbestimmt ließ, ob Origenes eine einstige völlige Vernichtung der Materie denkbar gefunden habe, so muß ich dies jetzt entschieden bejahen, und ich muß auch die Andeutung (p. 42), daß er später seine Meinung geändert habe, zurücknehmen. Die schwierige Stelle Tom. in Matth. X, 445 sagt bei genauer Betrachtung deutlich, daß der gleiche Glanz, in welchem einst alle, wie Eine Sonne, in des Vaters Reiche leuchten werden, nicht in sich Glanz sei, sondern nur als Glanz erscheine, sobald Geister außerhalb, und also unter dieser höchsten Daseinsstufe, von neuem unter sie hinabgesunken, zu ihr aufblicken.

1) Hiob 25, 5: „Auch die Sterne sind nicht rein vor ihm." Nur einmal (Tom. in Ioan. I, 42) deutet Origenes an, daß diese Stelle als Hyperbel gelten könnte. S. dagegen De Princ. I, 151.

2) S. oben S. 23.

und dunklen, oder lichthellen, feineren Körper. Je nach dem ferneren Verhalten der Geister bestimmt sich nun die Beschaffenheit des neuen Leibes, welchen sie künftig, nach dem Abschluß des gegenwärtigen Weltlaufs, empfangen sollen, und welcher aus dem, was in dem jetzigen Körper das Formgebende, Geistige ist, seinem Bildungstriebe, einst hervorgeboren wird. Legt der Mensch im Tode den Körper ab, so bleibt seiner Seele die feinere Umhüllung, von welcher sie schon innerhalb des gröberen irdischen Leibes umgeben war, und sie kann noch so, an dem Orte, wo sie aufbewahrt wird, fortschreiten oder tiefer sinken. Wird sie beim Weltende, dem Ablauf des gegenwärtigen Aeons, welcher mit Gericht und Auferstehung abschließt, mit dem neuen Leibe ausgestattet, so bringt sie, wie bei der Einkörperung in den Erdenleib [1]), den schon vorhandenen Typus mit herzu, und je nach diesen beiden Factoren, ihrem Verhalten in dem Erdenkörper, und in der Zwischenzeit bis zur Auferstehung, richtet sich die Beschaffenheit des neuen Körpers, welcher aus jenem Unverweslichen in dem Verwes'ten hervorkeimen soll. Bei der Geburt in das irdische Leben heftete sich die Seele an den Staub, und wurde Fleisch: bei der Auferstehung wird sich der Seele das Fleisch anschließen, und manche Seele wird da, durch ihre Verbindung mit dem Herrn, Ein Geist, geistiger Leib [2]). Den neuen Leib behält sie auf die Dauer des neuen Weltlaufs, welcher am Schlusse des gegenwärtigen beginnt, und wenn dieser neue Aeon an sein Ziel gelangt, so erfolgt auch wieder eine Neubestimmung des Schicksals und der Zustände aller, und so fort in ungemessene Zeitenfernen, durch immer neue Weltäonen, bis es einst geschehen mag, daß alles in den ersten Uranfang zurückkehrt, zu völlig reinem, körperfreien Geistesdasein, wo nichts ist, als die rein geistige Welt

1) S. oben S. 20.

2) Sel. in Psalm. 118, v. 25. p. 799. Der Sinn ist wohl, sie werde ganz vergeistigt sein, ohne Leib, wie Origenes öfter die einstige Möglichkeit eines solchen Zustandes andeutet.

ohne Verkörperung [1]), und bis aus dieſem Zuſtande wieder, bei neuem Erkalten der Geiſter, neue Weltenreihen herausgeboren werden [2]).

Dies iſt die Lehre des Origenes, wie ſie ſich darſtellt, wenn man zuſammenfaßt, was er vereinzelt mittheilt, und nach ſeinen Grundgedanken das unbeſtimmt Angedeutete durchbildet, das Schwankende feſtſtellt. Doch iſt nun vor allem zu ſagen, daß Origenes nie dies Syſtem, oder irgend einen Theil deſſelben, als zuverläſſige, ſichere Wahrheit, ſondern immer nur als ein Wahrſcheinliches, als Vermuthung des beſchränkten, ſchwachen Menſchengeiſtes hinſtellte; daß er immer als ein unbedingt Sicheres

1) C. Cels. V, 594: *εἰδότες, ὅτι κἂν οὐρανὸς καὶ γῆ παρέλθοι καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀλλ' οἱ περὶ ἑκάστου λόγοι ὄντες, ὡς ἐν ὅλῳ μέρη, ἢ ὡς ἐν γένει εἴδη τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου, πρὸς τὸν θεὸν θεοῦ λόγου, οὐδαμῶς παρελεύσονται· θέλομεν γὰρ ἀκούειν τοῦ εἰπόντος· ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν* (Matth. 24, 35).

2) Noch in ganz ſpäten, dem ſiebenzehnten Jahrhundert angehörigen perſiſchen Lehren, die die Bücher Dabistan und Deſatir kennen lehren, finden wir die ewige Weltenreihe und Welterneuerung, faſt ganz wie bei Origenes, mit noch näheren Beſtimmungen im Einzelnen. Zwei Perſonen, Mann und Weib, bleiben am Ende eines jeden Weltcyklus übrig in der allgemeinen Zerſtörung, und pflanzen das Menſchengeſchlecht in dem nächſten fort. Aehnliche Körper erſcheinen wieder. Ein Weltcyklus hat die Dauer der Regierungszeit aller Geſtirne, die alle die Welt beherrſchen, jedes mehrere tauſend Jahre hindurch. S. The Dabistan, translated from the original Persian, with notes and illustrations by David Shea and Anthony Troyer. Paris 1843. 3 Voll. 8. Der Urſprung dieſer Lehren iſt gewiß in Indien zu ſuchen, wo wir ſie frühzeitig antreffen. — Ueber den Brahmanismus gelten Colebrooke's Essays, über den Buddhismus Remuſat's Mittheilungen in den Mélanges Asiatiques, und Burnouf's beginnendes Werk, nebſt Schmidt's Aufſätzen in den Abhandlungen der Petersburger Akademie, für das Zuverläſſigſte. Laſſen's Indien wird hoffentlich bald die vollſtändigſte Auskunft bringen. Da ſich Origenes auch auf indiſche Weisheit beruft (de Princ. III, 288), und gewiß dieſelbe, wie die Griechen ſeiner Zeit es thaten, ſehr hoch ſtellt, ſo halte ich eine Entlehnung ſeiner Weltenreihen von dort her für mehr als wahrſcheinlich.

nur das anerkennen wollte, was in die Formen des Kirchenglaubens sich wirklich einfüge [1]). Keinem geschaffenen Geiste, lehrte er, ist je die ganze, volle göttliche Wahrheit erreichbar; nicht die Engel, nicht die Thronen, nicht die himmlischen Fürstenthümer und Gewalten erkennen ganz den Anfang und das Endziel aller Dinge: es sind ihnen „sehr viele der göttlichen Werke verborgen" [2]). Der Sohn Gottes und der heilige Geist bedecken das Angesicht und die Füße Gottes, und nur sie kennen ihn ganz: der Mensch trifft immer neues Dunkel an bei jedem Fortschritt, und in diesem Leben ist sein ganzes Wissen kümmerliches Stückwerk [3]). Auch trug ja Origenes jene Ansicht nur schwankend vor, anderes daneben andeutend. Er stellte neben jene einstige Vernichtung der Materie die Annahme einer Verklärung derselben zu äußerster Feinheit, einer Auflösung alles gröber Materiellen in Aether; und will, wenn auch dies nicht genüge, noch eine dritte Wahl freilassen. Es lasse sich auch denken, daß die sichtbare Welt, das Firmament und was sich unterhalb desselben befindet, in das Nichts zurückkehre; die himmlische Erde aber und der Himmel über ihr, diese Welt der Engel und seligen Geister, die auch ein materielles Dasein hat, obschon ein unvergleichlich feines, aufbewahrt bleibe, als ewige Wohnstätte der Heiligen [4]). Für Origenes selber kann es freilich nicht zweifelhaft sein, daß die Materie, wie sie nur geschaffen ist, um die Stätten der Büßungen für die gefallenen Geister herzugeben, so auch einst, wenn ihr Zweck erreicht ist, der gänzlichen Vernichtung wieder anheimfallen müsse, und immer kommt er für sich auf diese Ansicht wieder zurück [5]).

---

1) De Princ. I, 93. 142. 2) Jes. Sir. 16, 21.

3) De Princ. IV, 365. Vgl. Abth. I, 345.

4) So läßt selbst Hieronymus (Ep. ad Avit. p. 763, de Princ. II, 179) ihn es sagen. Und eben so schwankend ist die Erörterung Ib. I, 148. 166.

5) De Princ. I, 171; Fragm. l. II, 2 p. 9; III, 2 p. 43; IV, 7 p. 81; III, 318. Letztere Stelle nach Hieronymus. S. meine Anmerkung am a. O.

Aber immer stellte er sie doch nur als Vermuthung hin, und ausdrücklich erklärte er seine ganze Gnosis für einen Versuch[1]).

Fragen wir weiter, wiefern denn dieselbe wirklich jener Glaubensnorm entsprach, so ist ein gewisses Mißverhältniß unleugbar. Die irrigen Grundvoraussetzungen des Systems, die Annahme der Ewigkeit des Geschaffenen, die Präexistenz der Seelen und die einseitige Herabwürdigung der Materie, waren unübersteigliche Hindernisse, wenn es galt, das wahre Wesen der Leiblichkeit, das Erdenleben als eine Werdezeit unseres Geistes, das jenseitige als Vollendung im Sinne der Schriftlehre aufzufassen. Origenes kennt nur eine immer sich gleiche, immer nur die Formen wechselnde Welt, die nie zu festem Sein gelangt, und gleichsam nur Trugschlüsse sind für ihn die Ruhepunkte am Abschlusse der einzelnen Weltäonen: die Schrift unterscheidet die Zeit von der Ewigkeit, jene, als das Maß des Wechselns und Werdens, von dieser, dem Dauernden, Festen; und unsere Leiblichkeit ist ihr nicht eine Nothwendigkeit, die erst der Fall der Geister herbeiführte, sondern die Bestimmtheit, in welcher das geschaffene geistige Sein, allen Geistern ein gemeinsames, ein Individuelles und Persönliches wird, neben Gott, der das absolut Individuelle, absolute Persönlichkeit ist. Deshalb verkündigt die Schrift zu der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes eine verklärte Leiblichkeit im jenseitigen Leben. Und indem sie wahrhaft die Zeit und die Ewigkeit, deren Ineinander sie anerkennt, auch einander entgegensetzt, kann sie, mit dem Weltende, einen Abschluß behaupten, durch welchen das reine Ergebniß unserer Bildungszeit sich feststellt, und wo alles Gewordene, die gesammte geistige Welt, in Eins auf ewig verklärt wird. Hätte Origenes die neuere Astronomie gekannt, so würde er vermuthlich die Seelen durch die Gestirne hindurchgeführt, und nach der Beendigung dieses Ganges sie neue Wanderungen haben beginnen lassen. Die sieben Himmel, welche jene Zeit kannte, verwendete

1) De Princ. II, 179; III, 328.

er, obschon nur gelegentlich, in seinem System [1]): es mußte die niederen, wäre es auch nur im Fluge, durchschritten haben, wer in die oberen eingehen sollte, und von da her kann man wieder herniedersinken. Aber wir werden zur Ruhe kommen, und unsere Entwickelung soll zum Abschlusse in festem Gewordensein hingelangen; die Einmal Vollendeten sollen einer steten Erweiterung ihres Seins, ohne neues Werden in Sünde unter schmerzenvollem Ringen, fähig sein. In Origenes System ist die Auferstehung, wie sie die Schrift verheißt, keine Nothwendigkeit; nur die stätige freie Fortentwickelung der Geister muß er fordern, und er hat es auch gesagt, der Glaube an die Auferstehung sei kein Unentbehrliches im Christenthum [2]), und hat immer das ununterbrochene Thätigsein und Leben der Seelen nach dem Tode in den Vordergrund hingestellt [3]).

Auf diese Weise konnte Origenes die Widerlegung des Irrthums der Arabier mit besonderem Nachdruck führen, als er, abermals aufgefordert, die Streitunterredung vor einer ansehnlichen Synode hielt. Schon hatte er den Gegenstand des Streits, die Auferstehung, in einer besonderen Schrift [4]), in seinen Grundlehren [5]), im Commentar zu den Psalmen [6]), und zum Jesa-

1) Ibid. II, 177. 239. Ser. in Matth. p. 870.

2) Tom. in Matth. XVII, 811. Wenn er hingegen Ibid. p. 822 nur eine Auferstehung der Gerechten anzuerkennen scheint, so spricht er doch da nur von dem seligen Auferstehen, welches ihm vorzugsweise für Auferstehung gilt. Ausdrücklich erkennt er jedoch auch die Auferstehung der Bösen an, Fragm. in Ies. e Tom. XXVIII, 105: melius ergo est dicere, quod omnes quidem resurgemus et impii cet.

3) S. besonders c. Cels. V, 594. Das ἐνδεχόμενον und ἐνδεχομένου, ἃ ἐνδέχεται in dieser Stelle, hat Thuillier bei de la Rue minder treffend, als Mosheim, übersetzt. Der Hauptgedanke ist, daß Gott alle Dinge regiere, ohne Beeinträchtigung unseres freien Handelns, und eine Zufälligkeit der Selbstbestimmungen zulasse, keine Nothwendigkeit einführe. Der Ausdruck bei Thuillier: ut non tollatur rerum contingentia, kann irreleiten. 4) S. Abth. I, 391. 5) Lib. II, 223; III, 324.

6) Sel. in Ps. I, 532. Dieses Fragment ist ein Excerpt des Methodius, welches uns Epiphanius (Haer. LXIV, c. 12) aufbewahrt hat.

jas [1]) abgehandelt; später in den Büchern wider Celsus [2]) und in der Auslegung des Matthäus [3]) hat er wieder dieses Dogma oft gelegentlich besprochen, überall auf gleiche Weise [4]). Außer diesen Schriften hatte man von ihm zwei Dialogen über die Auferstehung [5]), und es ließe sich annehmen, daß sie aus dieser Unterredung mit den Arabiern hervorgingen. In dem Falle enthielten

1) Im Tom. XXVIII. Ein Stück dieses Tomus, welches von der Auferstehung handelt, hat Pamphilus in seine Apologie aufgenommen. Man findet es bei de la Rue Vol. III, 105.

2) Lib. IV, 548; V, 589; VI, 653; VII, 716.

3) Tom. XVII, 811.

4) Huetius, Mosheim und Andere finden ihn in diesem Dogma „sehr veränderlich." Es wäre richtiger, ihm hier ein Verbinden theilweise unvereinbarer Grundansichten vorzuwerfen. Die Form, in die er einmal diese Lehre brachte, ist bei ihm in allem Wesentlichen überall dieselbe, und nur wenn man sie stückweise, oder das Ganze mangelhaft auffaßte, zeigten sich Widersprüche. So fand Gennadius (de Dogm. eccl. c. 6): non secundum Origenem immutatio corporum erit, id est, aliud novum corpus pro carne, sed eadem caro corruptibilis, quae cadit, tam iustorum, quam iniustorum, incorruptibilis resurget, während Nicetas Akominatus (Thes. orthod. fid. IV, haer. 31), in der Uebersetzung des Morellus, ihn sagen läßt: corpus hoc, quo involvimur, resurrectionis illius die non resurget, sed humana tantum forma. — Porro subiectum ipsum, sive corpus, haudquaquam idem manebit: *Seminatur* enim *corpus animale*, inquit Apostolus, *corpus spirituale resurgit*. Quapropter necesse est, ut resurrectionem in sola forma futuram speremus, in subiecto vero non item. Beide haben Recht, und beide Unrecht: der Grundstoff ist nach Origenes in dem irdischen und in dem verklärten Leibe derselbe, nur Eine Materie in beiden, die jedoch ihre Eigenschaften aufs mannichfachste verändert und die nur für die Vorstellung oder den Begriff, nicht in der Wirklichkeit, Beharrliches, Substanz ist (s. oben S. 19). So kann man denn auch sagen, daß ein Anderes Stoff des verklärten Leibes, ein Anderes Masse des gröberen, irdischen Leibes ist. Und auch das sagte Origenes selber: das ὑποκείμενον beider sei ein anderes, wie schon in dem Erdenleibe sich dasselbe täglich verändert, und nur die Gestalt, oder Form, dieselbe bleibe. Sel. in Psalm. 1 p. 531.

5) Auch dieser Dialogen ist Abth. 1, 391 gedacht worden.

sie gewiß seine Lehre von der Natur des Körpers und der Präexistenz der Seele; denn eben diese Lehren, wenn man sie billigte, beseitigen den Seelenschlaf.

Origenes erklärte die Körper für das an sich Todte; nur sofern sie Maß und Verhältniß haben, oder ein Geistiges ausdrücken, und in sie dazu die Bestimmung, die gestaltgebende Keimkraft, hineingesenkt ist, sind sie ein Bleibendes, und leben: das Begriffliche in ihnen, oder die Idee der Körper, ist ihr Wesenhaftes, ihr Unverwesliches, und dies nur ihr Auferstehungsstoff [1]). Auf diese Weise legte er denselben im Grunde ganz aus dem Materiellen heraus, und überließ dieses Materielle der fortgehenden Wandelung bis zur letzten, gänzlichen Vernichtung. So dachte er sich schon jetzt den Leib des auferstandenen Heilandes ganz, durch allmälige Uebergänge, in die Körperlosigkeit und in das Wesen der Gottheit aufgelöst, so daß der Erlöser jetzt, allgegenwärtig, ganz Logos ist, ohne alle Beimischung eines Leiblichen, außerhalb des Raumes, und überall bei den Seinen zugegen [2]).

Vier Elemente sind es, so lehrte Origenes, aus welchen die menschlichen Körper, und überhaupt alle Dinge zusammengefügt sind: Wasser, Erde, Luft und Feuer. Das Erdige giebt das Fleisch her, die Luft den Athem, das Wasser die Feuchtigkeiten, das Feuer die Wärme des Körpers. Immer verändert er sich, in stetem Flusse, immer die Substanz erneuernd, beim Fortdauern der Gestalt [3]). Wenn nun beim Tode die Seele diesen hinfälli-

---

1) S. oben S. 23. 2) S. oben S. 43.

3) Sel. in Ps. 1, 534: — *πᾶν σῶμα ὑπὸ φύσεως συνεχόμενον τῆς καταταττούσης ἔξωθέν τινα δίκην τροφῆς εἰς αὐτὸ, καὶ ἀποκρινούσης ἀντὶ τῶν ἐπεισαγομένων ἕτερα, ὥσπερ τὰ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων, τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον οὐδέποτε ἔχει ταὐτὸν, διόπερ οὐ κακῶς ποταμὸς ὠνόμασται τὸ σῶμα· διότι ὡς πρὸς τὸ ἀκριβὲς τάχα οὐδὲ δύο ἡμερῶν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ταὐτόν ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἡμῶν.* — Die heutige Identitätslehre ist nicht nur zu dieser platonischen Leugnung des Substantiellen in den einzelnen Körpern wieder zurückgekehrt; sie hat überhaupt

gen Leib ablegt, so kehrt allmälig jedes in seine Ursubstanz zurück: das Fleisch zerfällt in Staub, der Athem verschwimmt in der Luft, die Feuchtigkeiten senken sich nieder, die Wärme steigt in den Aether hinauf. Und wie, wenn man ein Maß Milch oder Wein ins Meer schüttet, und darauf, nachdem es sich vermischte, es wieder herausſondern wollte, zwar Wein und Milch, die man ausgoß, nicht verschwanden, aber doch nicht wieder herausgezogen werden können: so gehen die Substanzen des Fleisches und Blutes zwar nicht unter in den Urmaterien, aber kehren doch auch nicht wieder in die alte Verbindung zurück, und können nicht von neuem ganz dasselbe sein. Die Undurchdringlichkeit des Fleisches, das Flüssigsein des Bluts, die Dicke der Nerven, das Adergeflecht und die Härte der Knochen wird aufhören [1]). Und doch wird es derselbe Leib sein, welcher auferſteht, indem es ungerecht sein würde, wenn die Seelen in andern Körpern, als in welchen sie gesündigt, oder für den Herrn gekämpft haben, sollten gezüchtigt oder gekrönt werden. Sollte wohl der Leib, wenn er für den Herrn Narben trägt, und mit der Seele Foltern, Gefängniß, Bande, Geißelung, den Feuertod oder das Schwerdt, die Bisse wilder Thiere, das Kreuz und anderes erduldete, der Belohnung für solche Kämpfe verlustig gehen? Wenn allein die Seele, welche doch nicht allein gestritten hat, die Krone erlangen sollte, und das Gefäß, welches ihr mit großer Anstrengung gedient, keinen Lohn für diesen Kampf und Sieg empfinge: würde es da nicht ganz vernunftwidrig erscheinen, daß das Fleisch, welches den natürlichen bösen Trieben und der in ihm haftenden Lüsternheit um Christi willen Widerstand leistete, die Jungfräulichkeit mit gewaltiger Ar-

---

den Begriff der Substanz aufgegeben, und alles in das absolute Werden hineingezogen. S. Friedrich Schlegel's philosophische Vorlesungen, herausgegeben von Windischmann, Th. I, 106.

1) S. das Fragment bei Hieronym. Ep. 38 (61) ad Pammach., bei de la Rue Vol. I, 36.

heit bewahrte, dabei mehr betheiligt, als die Seele, oder doch gewiß zu gleichem Theile, zur Zeit des Lohns als unwürdig verworfen würde, während die Seele die Siegerkrone davontrüge? Es würde dies heißen, Gott der Ungerechtigkeit beschuldigen, oder seine Macht in Zweifel ziehen. So müsse denn eine Einerleiheit des jetzigen und des Auferstehungsleibes behauptet werden [1]).

Aber auch die Vorstellung der Einfältigen in der Kirche, welche eine durchgängige Selbigkeit beider und ihrer Verrichtungen annehmen, ist ein Irrthum [2]). Jedes Samenkorn enthält, durch Gottes Bildnerkunst, einen Bildungskeim, im ersten Ansatze des Marks. Die künftige Höhe des Baumes, seinen Stamm, seine

1) De Resurr. I, 33. Vgl. De Princ. II, 224. 232; III, 325. Eben hier zeigt sich die oben gerügte Folgewidrigkeit. Wenn das Substantielle in den Körpern nichts anderes ist, als, neben der fortdauernden Einerleiheit der Form, die des Grundstoffs in allen Körpern, und wenn das Wesenhafte und Ewige in dem Materiellen im Grunde ganz außerhalb des letzteren liegt, so kann die Einerleiheit des künftigen und des irdischen Leibes doch nur auf der Einerleiheit des Geistigen im Menschen hier und im jenseitigen Leben, wie auf der Einerleiheit des Grundstoffs in allen irdischen und himmlischen Körpern, beruhen, und es ist dann in der That der himmlische Leib nicht der irdische: das Materielle desselben ist ganz ein Flüssiges, welches ganz in andere Körper nach dem Tode übergeht. Und das an sich todte Körperliche kann auf keine Weise Gegenstand der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit sein. Ueberdies ist ja nach Origenes die Materie zwar nicht das Böse an sich, aber doch Erscheinungsform des Bösen: wie kann da die Erhaltung der Einerleiheit ein Lohn sein? Wenn doch einmal der irdische Menschenkörper nur Strafe der Seele ist, so ist die völlige Befreiung von ihm besser, als die Wiedervereinigung. Und hat es nicht Origenes auch angedeutet, daß wohl der Märtyrertod unmittelbar hinauf über alle Himmel und was über den Himmeln ist, in das reine, höchste Sein, welches einst sich offenbaren wird, wenn alles ganz frei von dem Vergänglichen geworden ist, erheben könne? S. oben S. 27. 114. Minder unangemessen würde Origenes bei seinen Voraussetzungen, um des Bösen willen, welches auch in den Heiligen ist, eine Fortdauer der irdischen Leiblichkeit als Strafe gefordert haben.

2) De Princ. II, 226.

Zweige, Blätter, Früchte, sieht man nicht im Samenkorne, und doch sind sie in seinem Bildungstriebe enthalten: im Waizenkorne ist innen ein Mark oder ein Aederchen; dieses Innerliche, wenn es in der Erde aufgelöst wird, zieht verwandte Stoffe aus dem Trockenen und Feuchten, aus der Luft und Wärme an sich und schießt als Halm und Aehre auf. So liegen auch im Formgebenden des menschlichen Körpers [1]) gewisse Ansätze und Keimstoffe [2]), welche am Tage des Gerichts, wenn bei der Stimme des Erzengels und der letzten Posaune, die Erde erbebt, auch augenblicklich sich bewegen und aufs neue keimen werden [3]). Und wie jede vernunftbegabte Seele viel voraus hat vor dem, was allein vegetabilisches Leben oder animalische Bewegung besitzt, so haben auch die Ideen der Formen unserer Körper [4]) einen großen Vorzug. Sie werden aufbewahrt durch Gottes Macht bis auf die Zeit der Auferstehung, und wo immer die Körperstoffe alsdann weilen mögen, sie werden erneuert: das Meer giebt seine Todten wieder, und der Tod und das Todtenreich geben ihre Todten,

---

1) — in ratione humanorum corporum, d. i. in dem λόγος σπερματικὸς derselben: s. oben S. 20.

2) Er nennt sie bei Hieronymus am a. O. die ἐντεριώνη, das Innerliche, und sagt, nach der gewöhnlichen und richtigen Lesart, es sei der Name dafür bei den Griechen σπερματισμός. Huetius liest: σπινθηρισμός, das Funkensprühen. Aber wir haben hier wieder den λόγος σπερματικός, worunter Origenes mit den Stoikern jenes Begriffliche, Formgebende innerhalb der Körperstoffe versteht. — Verwandt dieser Lehre vom Keimstoff des Auferstehungsleibes ist, was die Rabbinen von dem Knochen לוז im Rückgrat sagen. S. Eisenmenger II, 930. Nur ist jenes Gebein etwas wirklich Materielles, der Auferstehungskeim bei Origenes lediglich die Idee des einzelnen Körpers.

3) De Princ. III, 324.

4) Ratio, quae in humano corpore est. — Auch hier legt Origenes wieder jene Keimkraft aus dem Körperlichen heraus in das Geistige. So mußte er es; denn da der körperliche Urstoff, in allen Körpern derselbe in allen an sich todt ist, so kann der Vorzug der Menschenkörper nur in dem Seelenhaften und Geistigen liegen, dessen Träger er war.

wieder, wie Johannes in der Offenbarung sagt [1]). Es bedeutet jedoch vielleicht hier das Meer — so verräth Origenes deutlich seine eigentliche Meinung [2]) — jedes Feuchte, das Todtenreich die Luft, der Tod die Erde. Denn die Verwechselung der Ausdrücke: Todesstaub, Erde und Todesleib, welche in der Schrift alle den Leib bezeichnen, beweis't vielleicht eine Verwandtschaft zwischen dem Tode und der Erde, um derentwillen man das Wort Tod für Erde setzen kann [3]). Wie dem sei, nicht dasselbe Fleisch und dieselben Gestalten, welche waren, werden bei der Auferstehung neu erzeugt. Die Menschen werden nicht wieder vom Weibe geboren werden, nicht wieder essen, trinken, das Unbrauchbare absondern, und von neuem verweslich sein, sondern, was verweslich gesäet wird, das wird in Unverweslichkeit auferstehen. Ein unansehnlicher Körper wird gesäet, ein herrlicher wird auferstehen; ein gebrechlicher Körper wird gesäet, ein kraftvoller wird auferstehen; ein thierischer Körper wird gesäet, ein geistiger auferstehen [4]). Jetzt sehen wir mit den Augen, hören mit den Ohren, tasten mit den Händen, gehen mit den Füßen. In jenem Körper werden wir ganz geistig sein: das Ganze desselben wird Auge, wird Ohr, wird Thätigkeit und Bewegung sein. Der Herr wird unsern hinfälligen Leib durch Umwandlung

---

1) Apok. 20, 13.

2) Er will sagen, jener Auferstehungskeim weile nicht an einem besonderen Ort, sondern werde aus dem Ganzen der Materie wieder herauserzeugt. In dieses ist er übergegangen, „wie das ins Meer geschüttete Maß Wein oder Milch in das Meer." Nichts Körperliches bleibt vom Körper als besonderer Auferstehungsstoff desselben: ein Menschenkörper kann von Raubthieren verzehrt, und diese können wieder von Menschen gegessen werden. So würde ein Menschenleib in den anderen übergehen, ein und derselbe Stoff gemeinsam Mehreren angehört haben. Sel. in Ps. I, 533.

3) Fragm. lib. II de Resurr. p. 34.

4) 1 Cor. 15, 42 ff.

seinem verklärten Leibe ähnlich machen [1]), und Umwandlung setzt eben so eine fortdauernde Einerleiheit, wie Verschiedenheit voraus. Ein anderer, geistiger und ätherischer Leib ist uns verheißen, welcher weder berührbar, noch den Augen wahrnehmbar sein, noch eine herabziehende Schwere [2]) haben wird, und welcher je nach der Verschiedenheit der Orte, wo er weilen wird, neuer Veränderung unterliegt. Dort wird nicht Mann, nicht Weib, kein Freien, kein Gebären [3]), nicht Kind, noch Greis sein. Und nicht täusche euch, o ihr Schlichten, die Auferstehung des Herrn: daß er seine Seite und seine Hände zeigte, am Ufer stand, auf dem Wege mit Kleophas war, und sagte, er habe Fleisch und Gebein. Sein Körper hat, weil er nicht vom Manne und nicht in der Lust des Fleisches erzeugt ward, besondere Vorzüge [4]). Der Herr aß und trank nach seiner Auferstehung, trug ein Gewand, bot sich zum Berühren dar, um die Zweifel der Apostel zu beseitigen; Er konnte auch dies. Aber doch verleugnete er auch nicht die Natur des ätherischen und geistigen Körpers. Denn durch verschlossene Thüren ging er, und verschwand beim Brechen des Brodtes. Sollen auch wir noch nach der Auferstehung essen, trinken und die Speisen wieder auflösen: wo bleibt dann die Verheißung, daß dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen muß [5])? Die Engel leben ohne Fleisch in höchster Seligkeit und Herrlichkeit: wir sollen ihnen gleich werden, und müssen deshalb ebenfalls vom Flei-

---

1) Phil. 3, 21. Dieser verklärte Leib des Herrn ist der der vierzig Tage vor seiner Auffahrt, oder der Verklärung auf Thabor.

2) — nec pondere praegravatur.

3) Schon Clemens scheint eine Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes im künftigen Leben angenommen zu haben: Paedag. I, c. 4.

4) Als sie, dies ist zu ergänzen, unser aus einem natürlich erzeugten Körper hervorverklärter Auferstehungsleib wird haben können. Dieser wird nicht zugleich als gröberer, irdischer Leib erscheinen können.

6) 1 Cor. 15, 53. — S. diese ganze Stelle bei Hieronymus am oben a. O., bei de la Rue I, 36.

sche einst entkleidet sein [1]). Das Gleichniß von Lazarus und dem Reichen weis't nicht in die Zeit nach der Auferstehung, wo man nicht mehr fünf Brüder in diesem Leben, die noch des Gerichtes warten, wird haben können. Wenn deshalb da der Zunge, des Fingers, des Busens Abrahams gedacht wird, so ist zu vermuthen [2]), daß dies auf die Gestalt gehe, welche die Seele in der Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung haben, und welche diesem dichteren Erdenkörper ähnlich sein mag. Denn die wiedererschienenen Todten waren immer der Gestalt, die sie im Leben hatten, ähnlich. Auch Samuel, welcher wiedererschien, war mit einem Körper bekleidet, und die Seele, an sich ein Unkörperliches, muß eine Hülle haben [3]). Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes richtet sich nach dem Verhalten in diesem Leben. Wer hier den Seligen ähnlich war, dessen Leib wird in der Auferstehung in göttlicherem Glanze [4]) leuchten, und eine angemessene Wohnung unter den Seligen wird ihm zu Theil werden; aber wer in bösem Thun seine Zeit verbrachte, erhält einen Leib, der nur tauglich ist, die Strafen fort und fort zu empfinden. Diesen Unterschied wollte Paulus bezeichnen, wenn er sagte: ein anderes Fleisch haben die vierfüßigen Thiere, ein anderes die Vögel, ein anderes die Fische [5]). Wie aber nicht zu glauben ist, daß der

1) Diese Worte verdanken wir einer Anführung des Methodius bei Epiphan. Haer. 64 (bei de la Rue I, 35). Pamphilus sagt also mit Recht in der Apologie: Origenem corpus quidem resurgere confiteri, carnem vero negare.

2) Wenig weiter unten erklärt Origenes dies mit Bestimmtheit.

3) Am a. O. p. 35. Ein wirkliches Wiedererscheinen des Samuel durch die Beschwörung, und daß von der Seele desselben ausging, was die heraufbeschworene Gestalt dem Saul ankündigte, behauptet Origenes gleichfalls in der Homilie über diese Stelle in Reg. Hom. II, 494, welche man die περὶ ἐγγαστριμύθου nannte, und die nachmals so vielen Streit veranlaßte. S. darüber unten die zweite Beilage: Samuel im Todtenreiche.

4) Diviniore splendore. Vgl. die spiritalia corpora, Sel. in Ps. p. 535.

5) 1 Cor. 15, 39.

Sünder einen Thierkörper, den eines Vogels, oder Fisches erhalten werde, so werden auch die, welche in Herrlichkeit auferstehen, nicht die Gestalt der Sonne, oder des Mondes, oder der Sterne haben, sondern nur gleichnißweise sagt der Apostel, daß andere, weil sie es verdienen, höhere Ehre und Glanz, wie beglückendere Wohnungen erlangen, andere, nach Maßgabe ihrer Verbrechen, in einen Zustand übergehen werden, welcher an Niedrigkeit und Unwürdigkeit selbst dem des Viehes vergleichbar sei [1]).

Wäre Origenes ganz seinen Grundvoraussetzungen treu geblieben, so würde er nach dem Ablauf des gegenwärtigen Weltäons statt einer Auferstehung nur eine Welterneuerung haben lehren können, bei welcher, wenn man das Weltganze als solches auffaßt, im Grunde die bisherigen Zustände, unter außerwesentlichen Verschiedenheiten, wiederkehren und nur für die Einzelnen die Veränderung eintritt. Zwar bekämpfte er die stoische Lehre von der steten Wiederherstellung der Welt nach jedesmaligem Weltbrande in einen dem früheren fast völlig gleichen Zustand, wie die platonische und pythagoreische Wiederkehr derselben Vorgänge und Erscheinungen in der Welt bei der Wiederkehr der Gestirne zu ihren ersten Stationen [2]). Aber wenn er nun auch Ver-

---

1) Aus dem zweiten Buche von der Auferstehung, bei Pamphilus in der Apologie, bei de la Rue I, 34. In der Schrift von den Grundlehren hatte Origenes allerdings den Gedanken hingeworfen, daß böse Menschen vielleicht in Thierleibern auferstehen könnten, aber wie Hieronymus sagt und Pamphilus es bestätigt, nur als mögliche Vermuthung, nicht als Dogma, ihn hingestellt. S. meine Anmerk. zu De Princ. I, fragm. 13 p. 8. 159, und die dritte Beilage dieser zweiten Abtheilung, die zugleich Origenes Lehre von der sphärischen Gestalt der Auferstehungsleiber bespricht.

2) S. meine Anmerkung zu de Princ. II, 168; auch c. Cels. IV, 554; V, 593. Ueber die verwandte indische Wedantalehre s. Ritter, Gesch. der Phil. IV, 405. — Methodius widerlegte in einer eigenen Schrift (περὶ ἀναστάσεως λόγος) die Auferstehungslehre des Origenes. S. Phot. Cod. 234; Rößler's Biblioth. der Väter I, 297.

schiedenheiten der auf einander folgenden Welten, Verbesserungen oder Verschlechterungen ihres allgemeinen Zustandes, annimmt, so bleibt doch die Weltmaterie immer dieselbe: und auch nach den großen Weltabschlüssen, in welchen sie vernichtet wird, erneuert sie Gott wieder, bei neuem Abfalle der Geister, um wieder zu sein, was sie jetzt ist, ein Stoff, welcher jedem Geiste die seinem Verhalten angemessene Bekleidung und Aufenthaltsstätte geben kann. So werden nur die Zustände der Einzelnen andere sein, das Weltganze muß im Allgemeinen wohl dasselbe bleiben, und kann nur, bei Fortschritten oder tieferem Falle, sei es der Gesammtheit, oder der großen Mehrzahl, eine gradweise Verschiedenheit haben. Künftig bei der Auferstehung müssen wieder eine Menge Seelen, die dann vermöge ihrer sittlichen Beschaffenheit in dieselbe Stufe einrücken, welche jetzt die Menschen einnehmen, etwa eben solche Körper erhalten, wie jetzt die unsrigen sind: an Gestalt, Einrichtung, Dichtigkeit und Verweslichkeit ihnen gleich, und also von beschränkter Dauer, fähig, siebzig, oder wenn es hoch kommt, achtzig Jahre, — die in dem neuen Aeon der origenianischen Lehre kein anderes Zeitmaß, als in dem jetzigen sein werden, — der Auflösung zu widerstehen. Auch jenseits werden, Origenes sagt es ausdrücklich [1]), Engel, Dämonen und Menschen wie wir das Weltganze ausmachen, und nicht nur diese der Sterblichkeit wieder unterworfen sein, sondern es werden im Grunde auch jene anderen nur für die Dauer bis zum nächsten Weltabschlusse eine mehr oder minder verklärte Leiblichkeit, oder die volle Entleiblichung empfangen. So verheißt denn dieses System so wenig Auferstehungsleiber für alle, als wahre Befreiung von der Sterblichkeit. Dieses Zwiefache ist unverkennbar, aber Origenes verbirgt es stets sich selber, weil er durch die Schriftlehre gedrungen war, einen großen gemeinsamen Endabschluß, einen Fortschritt oder Fall großer Mengen anzuerkennen. Hat er über-

1) Fragm. de Princ. I, 9 p. 7.

haupt von seiner nächst künftigen Welt sich eine durchgebildete Vorstellung gemacht, hat er sich in ihr wirklich lauter solche Auferstehungskörper gedacht, welche bis zum weiter folgenden Weltabschlusse unaufgelöst bleiben: so wird er die Verschiedenheit der nächst künftigen Welt von der gegenwärtigen für viel größer, als sie in langer Reihe früherer Welten statt gefunden, gehalten haben. Er glaubte, daß der jetzige Weltäon einem jener größten Weltabschlüsse, bei welchem alles in die Ureinheit mit Gott zurückkehrt, nahe liege. So deutete er die Worte, daß Christus am Ende der Welt einmal, nicht vom Anfange der Welt oftmals, erschienen sei, um durch sein Selbstopfer die Sünde aufzuheben [1]). Doch auch so würde ja der Wechsel von Leben und Sterben, oder die Nothwendigkeit neuer Uebergänge, für alle noch endlos oft sich wiederholen, oder doch wiederholen können: man darf sagen, ein neues Sterben und Auferstehen eintreten. Denn höchstens eine Unvergänglichkeit des Auferstehungsleibes bis zum neuen Weltwechsel hin, keine wahre Unsterblichkeit desselben, konnte Origenes behaupten, und mit Recht zeihen ihn seine späteren Gegner der Annahme von einer abermaligen Sterblichkeit [2]). So wird eben hier beim Abschlusse des Systems, in der Eschatologie, die Abweichung desselben von dem kirchlichen Lehrbegriff am stärksten bemerklich. Anders konnte es nicht sein. Die heterogenen Grundvoraussetzungen mußten wohl in ihrer letzten Endentfaltung greller, als in den Zwischengliedern, hervortreten.

---

1) Hebr. 9, 26. De Princ. II, 173. S. oben S. 25.

2) So Theophil. Alex. Epist. Paschal. 2: Inter cetera etiam resurrectionem a mortuis, quae spes salutis nostrae est, ita corrumpit et violat, ut audeat dicere, corpora nostra rursum corruptioni et morti subiacentia suscitari. — — Quodsi, ut falso putat Origenes, non solum corruptibile, sed et mortale corpus est suscitandum, ergo unum atque idem corruptio et incorruptio.

Die Bücher gegen Celsus.

Während jene Streitigkeiten die Kirche in ihrem Inneren bewegten, genoß sie eine ungestörte Ruhe von außen. Gordian, der Nachfolger Maximins, ein Knabe von dreizehn Jahren, als er den Thron bestieg, mild gegen alle und wegen der Sanftmuth seines Herzens gerühmt, hatte die Christen in seiner sechsjährigen Regierung nicht beunruhigt, und auf ihn war, im J. 244, sein prätorischer Präfect, Philippus Arabs, der Sohn eines Räuberhauptmanns, gefolgt. Er hatte dem jungen Kaiser Thron und Leben geraubt. Aber sein Wohlwollen gegen die Christen während seiner vierjährigen Regierung war so bemerklich, daß man frühzeitig glaubte, er sei selber Christ gewesen [1]). In der That scheint es, als habe er, dem Eklekticismus zugethan wie vor ihm Alexander Severus, auch im Christenthum höhere Wahrheit erkannt. Wenn die Sage, nach welcher er sich zu einer förmlichen Kirchenbuße bereit finden ließ [2]), überhaupt geschichtlichen Grund hat, so ließe sich annehmen, daß er einst einem feierlichen Ostergottesdienste an dem Platze für die Nichtchristen, wo auch die Büßenden standen, beiwohnte. Gewiß ist, daß Origenes sich bestimmt gefunden hat, an ihn, wie an seine Gemahlin, Severa, zu schreiben. Vielleicht hatte der Kaiser von ihm Aufschluß über die christliche Lehre gewünscht; vielleicht neigte Severa, wie früher Julia Mammäa, zu dieser hin [3]).

1) Dionys. Alex. ap. Euseb. HE. VII, 10.

2) Euseb. l. c. VI, 34.

3) Ibid. c. 26. Wären Origenes Briefe an Philippus und Severa, wie man vermuthen könnte, etwa Zueignungen seiner Bücher gegen den

In den Zeiten des Ausruhens von den Verfolgungen wuchsen immer die Gemeinden beträchtlich, und wenn dieses Anwachsen unausbleiblich vielen Widerspruch der Heiden erregte, so erklärt sich in solchen Zeiten bei den Christen der Wunsch, eine gründliche und gelehrte Rechtfertigung ihres Glaubens aufweisen zu können. Die früheren Apologien, meist im Drange der Gefahr unternommen, genügten nicht länger. Ambrosius betrieb es [1]), daß jetzt Origenes gegen eine Schrift, welche seit sechzig Jahren bei den Heiden in Ansehen stand, und wegen ihres in der That nicht gewichtlosen Inhalts den Christen zum Anstoß gereichte, seine ganze Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn wendete, und veranlaßte so die vorzüglichste Rechtfertigung der christlichen Lehre aus jenen Zeiten. In manchen Beziehungen ist sie von keiner späteren übertroffen worden.

Um die Zeit, als Marcus Aurelius die Christen verfolgte [2]), schrieb ein durch gelehrtes Wissen und Welterfahrung gebildeter Philosoph, der platonische Eklektiker Celsus [3]), gegen die Chri-

---

Celsus an diese Herrscher gewesen, so würde dies Eusebius wohl bemerkt haben, da er dieser Bücher eben hier gedenkt. Wir müssen also eine andere Veranlassung für die Briefe annehmen.

1) Origen. c. Cels. I, 315.

2) Ibid. V, 626 sagt Origenes, daß Celsus nicht nur der Marcioniten, deren Haupt nicht vor dem J. 142 in Rom auftrat, sondern auch der Marcellianer, Anhänger der Carpocratianerin Marcellina, welche nach 155, unter dem Bischofe Anicet, ihre Secte stiftete, gedachte; und an einer anderen Stelle (VIII, 770) führt er Worte des Celsus an, welche es beweisen, daß seine Schrift während einer heftigen Verfolgung entstand. Dies rechtfertigt die obige Zeitbestimmung. S. Bindemann, über Celsus und seine Schrift gegen die Christen, in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1842, Heft 2, S. 60.

3) Mit Recht nennt ihn Origenes (IV, 529) einen πολυίστωρ καὶ πολυμαθής. Die Schrift bestätigt dies Urtheil überall. Auf weiten Reisen hatte Celsus sich gebildet. Ägypten kennt er, Phönicien, Palästina, vermuthlich auch Rom. Wo er ansäßig war, muß unbestimmt bleiben:

sten ein Werk, welches er Worte der Wahrheit [1]) benannte. Aus den vorhandenen Überresten lassen sich die Grundüberzeugungen des Verfassers, wie die Anlage der Schrift und die Art der Ausführung, deutlich erkennen [2]). Origenes hat diesen Gegner, ehe er ihn recht ins Auge gefaßt, im Anfange seiner Widerlegung [3]), einen Epikureer genannt, und auch später bisweilen, wenn er Spuren epikureischer Lehren anzutreffen glaubte, macht er ihm von neuem den Vorwurf des Epikureismus [4]). Aber man bemerkt es ohne Mühe, daß er doch bald gänzlich schwankend in dem Urtheile über das System des Celsus wurde, und bei ihm Lehren des Plato anerkannte [5]). Und so wird er mit sich uneins: er weiß nicht, ob er annehmen soll, daß Celsus seinen Epikureismus in dieser Schrift verleugnete, oder daß er überhaupt nur eine Zeitlang ihm anhing, später einer besseren Lehre zugewendet; und es entsteht ihm auch der Gedanke, daß wohl Celsus gar nie zu den Epikureern gehörte, sondern mit einem Zeitgenossen gleichen Namens, einem bekannten Epikureer, nur verwechselt

---

Dodwell hält ihn für einen geborenen Alexandriner, Mosheim für einen Syrer. Jene Annahme hat mehr, als diese, für sich.

1) *Λόγος ἀληθής.* Rößler in der Biblioth. der Kirchenväter II, 197 sucht ohne Grund nach einem ausführlicheren Titel.

2) Eine Sammlung der Fragmente dieser Schrift bei Origenes, welcher so vieles aus ihr wörtlich, anderes, ihre späteren Abschnitte, im Auszuge mittheilt, ist das Königsberger Osterprogramm vom J. 1836, welches zugleich Untersuchungen über Celsus enthält. Es ist dasselbe auch besonders erschienen, unter dem Titel: De Celso Philosopho disseruit et fragmenta libri, quem contra Christianos edidit, collegit Dr. C. R. Iachmann. Regiom. Boruss. 1836. 4.

3) Lib. I, 326.

4) Ib. I, 338; II, 432; III, 500; IV, 559.

5) Ib. I, 350: — *Κέλσον, εἴτε φρονοῦντα, εἴτε μή, πλὴν παρατιθέμενον τὰ Πλάτωνος.* III, 480: — *καὶ μάλιστα, ἐὰν Ἐπικούρειος ὢν ἐλέγχηται* (*ὁ Κέλσος*). IV, 530: *ὁ Ἐπικούρειος Κέλσος, εἴγε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ Χριστιανῶν ἄλλα δύο βιβλία συντάξας, τάχα ἡμῖν φιλονεικῶν, οὓς μὴ ἐφρόνει ἐνθέους, ἐνθέους ὠνόμασεν.*

wurde [1]). Dieses letztere ist sicher das Richtige, obgleich sich Origenes am öftesten für jene erste Ansicht, die unhaltbarste von allen, entscheidet [2]). Nirgend in der Schrift des Celsus bemerken wir wirklich epikureische Lehren [3]), und doch gab es in einer Zeit, wo der Epikureismus das System der Vornehmen und Reichen war, für einen Epikureer, welcher dem Christenthum die Verbreitung in den niedrigen Ständen zum Vorwurf machen konnte [4]), keinen Grund zur Verstellung. Origenes irrt in seinem Urtheile über ihn. Er kannte von seinem Gegner anfangs nur den Namen, welchen auch zwei andere Schriften, gleichfalls Angriffe auf die Christen [5]), trugen. In diesen suchte Origenes über das Zeitalter und die Lebensverhältnisse des Celsus Auskunft, die er in den Worten der Wahrheit vermißte. Auch diese Schriften enthielten sie nicht, verriethen jedoch den Epikureismus ihres Verfassers. Origenes wußte es nicht sicher, daß diese verschiedenen Bücher von ein und demselben Celsus seien [6]); er glaubte, dafür halten zu dürfen. Da nun die Worte der Wahrheit so vielfach deutlichst den Platoniker kenntlich machen, so mußte Celsus, wenn er zugleich Verfasser jener anderen Schriften war, entweder seinen Epikureismus in jenem Werke versteckt, oder wirklich ihn mit dem Platonismus vertauscht haben. Mehr sagt Origenes nicht, und läßt überdies die Wahl, mehrere Celsus, die Zeitgenossen waren, zu unterscheiden. Ihm selber war noch bekannt geworden, daß zu verschiedener Zeit zwei Celsus, beide Epikureer, lebten, der eine unter Nero, der andere zur Zeit des Ha-

1) — *τὸν ἤτοι μὴ προσποιούμενον τὴν ἑαυτοῦ Ἐπικούρειον γνώμην, ἢ, ὡς ἄν εἴποι ἄν τις, ὕστερον μεταθέμενον ἐπὶ τὰ βελτίω, ἢ καὶ, ὡς ἂν ἕτερος λέγοι, τὸν ὁμώνυμον τῷ Ἐπικουρείῳ.* Ib. IV, 545.

2) Ib. III, 459. 469. 500. V, 579: *ὁ μὴ ὁμολογήσας δι' ὅλου τοῦ συγγράμματος Ἐπικούρειος εἶναι, πρὸς τὸν Ἐπίκουρον αὐτομολῶν ἐλέγχεται.*

3) Man s. den erschöpfenden Beweis hiefür bei Bindemann S. 93.

4) Cels. ap. Origen. c. Cels. III, 483. 486.

5) Origen. l. c. I, 326 coll. IV. 530.

6) Ibid. IV, l. c.; *εἴγε οὗτός ἐστι κ. τ. λ.* S. S. 132 unten.

drian und später. Und sollte einer von diesen beiden die Worte der Wahrheit geschrieben haben, so konnten sie nur von dem späteren herrühren. Aber wir fanden es schon, daß ihre Abfassung unter Mark Aurel gesetzt werden muß, und sind um so mehr berechtigt, völlig von Origenes Vermuthungen über ihren Urheber abzusehen. Mit seinem Zeugnisse fällt zugleich das des Eusebius und eines noch späteren Scholiasten: beide entlehnen allein von jenem [1]).

Die philosophischen Lehren, welche der Schrift des Celsus zu Grunde liegen, sind theilweise dieselben, von welchen Origenes in der Theologie so häufig Gebrauch machte: die der plato-

1) S. Eusebius HE. VI, 36 und den Scholiasten des Lucianischen Alexander (ed. Iacob. p. 3). Ob Celsus, der Freund Lucians, derselbe ist, gegen den Origenes schrieb, ist weder erweislich, noch unmöglich; nur das ist gewiß, daß er in letzterem Falle nicht Epikureer war, obschon mit Lucian befreundet. Die herkömmliche Ueberlieferung, daß unser Celsus jener Secte angehörte, verließ zuerst Georg Horn (Hist. philos. L. V, 271. Lugd. Bat. 1655. 4), darauf der Benedictiner Jaques Martin (La religion des Gaulois. T. I, 459. Paris 1727. 4). Beide hielten ihn für einen Stoiker; es widerlegten diese Ansicht Spencer und Thomasius (de Stoica mundi exustione, p. 159. Lips. 1672). Erst Peter Wesseling in dem Liber probabilium p. 187. Franeck. 1731. erkannte in ihm den Eklektiker, welcher platonische und aristotelische Lehren vereinigte, und diesem folgte Mosheim (in der Uebersetzung der Bücher wider den Celsus, Hamburg 1745. 4), der ihn für einen Platoniker erklärte. Darauf nannte ihn Tzschirner im Fall des Heidenthums I, 324 einen platonisirenden Epikureer oder epikureisch gesinnten Platoniker, letzteres mit größerem Rechte, wegen des leichtfertigen Spottes in seiner Polemik; und während wieder Fenger (de Celso, Christianorum adversario, Epicureo, Havniae 1828) durch künstliche Befehdung der Mosheim'schen Beweisführung, nur Einzelnheiten äußerlich auffassend, den Epikureismus bei ihm nachzuweisen suchte, unternahm Philippi (de Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere, Berol. 1836) die Begründung der Tzschirner'schen Ansicht. Jachmann begnügte sich, den Celsus einen Eklektiker zu nennen. Den Streit erledigt die Abhandlung von Bindemann. Celsus gehört zu jenen eklektischen Platonikern, welche die Periode des systematischen Neuplatonismus vorbereiteten. S. Abth. I, 27.

nischen Philosophie. Nur folgte Celsus dem Platonismus, mit welchem auch er Lehren des Pythagoras, Heraklit, Empedokles und anderer, nicht willkührlich, sondern als umsichtiger, eine organische Einheit erstrebender Eklektiker, in Verbindung brachte, bis in den Dualismus, die Grundvoraussetzung dieser Lehre; während der christliche Glaube denselben ausschloß. Celsus bekennt sich zu den zwei platonischen Urprincipen des Seins und Werdens; er stellt neben Gott eine ewige, unerschaffene Materie. Gott ist, nach Celsus, erhaben über alles Denkende und Gedachte; sein Wesen übersteigt die Begriffe Sein, Wahrheit und Geist: nur durch unmittelbares geistiges Schauen, nicht durch das Denken, ist er zu erfassen. Doch hat er sich geoffenbart, zuerst in der Gesammtheit der Ideen, darauf im Geiste, welcher das Sein und die Wahrheit derselben erkennt. Die Sinnenwelt ist ein Nachbild der Ideen, die Materie jedoch, der Bildung fähig, zugleich eine stete Hemmung und Schranke des in sie hineingebildeten göttlichen Lebens. Und nur das ewige Weltganze hat selbstständige Bedeutung; die Individuen haben sie nicht, sondern tauchen wie Wellen auf und nieder in dem ewigen Strome. Doch kann der Geist sich zum Schauen Gottes erheben, und darin Ewigkeit erlangen. Das Seelenleben in den Bösen sinkt nach ihrem Tode, so scheint er es gedacht zu haben, auf eine niedrigere Stufe der Entwickelung zurück, als thierisches oder wohl gar auch nur vegetabilisches Leben. Denn ein und dasselbe Leben ist in alles Lebendige ergossen, und wenn es gleich nur im Menschen zum Bewußtsein gelangt, so ist doch auch in den Thieren dies eine göttliche Leben, dieser in den Menschen vorhandene Geist, und zwar ungetrübter in jenen, ohne Entartung und Verbildung. Einst wird alles in die Materie versenkte Leben wieder zu seinem Urquell geläutert zurückkehren, und darauf steigen die göttlichen Kräfte wieder hernieder: in gleichmäßig wiederkehrenden Weltepochen erneuert sich fort und fort das All, durch Fluthen und durch Verbrennen, immer als solches vollkommen, so weit die Materie Vollkommenheit zuläßt.

Die Sonne, die oberste Lebensleiterin des in die Materie versenkten Lebens, ist, Wärme spendend und leuchtend, Abbild der Gottheit in der sichtbaren Welt. Sie wird begleitet vom Monde und den Gestirnen, welche, ebenfalls Offenbarungen Gottes, himmlische Engel, die Naturveränderungen leiten und vorher verkündigen.

Der Mensch steht mit denkendem Geiste im All, mit Verlangen nach seinem Urquell, dessen er sich erinnert, und schaut ihn, durch völlige Abziehung des Geistes vom thätigen Leben und auch vom Denken selber, in sich ganz sich versenkend. Aber der Mensch wird in dem mangelhaften irdischen Dasein nur auf Augenblicke, und selten, dieser höchsten Lebensseligkeit theilhaft. Das dialektische Denken führt auf diese Höhe hin; es macht frei von den Wahngebilden des Aberglaubens, von grundloser Furcht oder Hoffnung. Die Volksreligionen sind ganz dem Aberglauben verfallen, doch enthalten sie in bildlichem Ausdrucke richtige Begriffe, zu welchen die Völker, die ältesten barbarischen durch rohe Anfänge, die Hellenen, ihre Dichter, wie ihre Philosophen, durch feinere Verarbeitung, ihre Beiträge lieferten, und welche der Kundige vermittelst der allegorischen Deutung erkennt. Es ist glaublich, daß unter dem höchsten Gott Untergötter und Dämonen stehen, Beschützer und Schirmherren einzelner Gebiete des Alls: dies kann das Wahre in den Volksreligionen sein. Dennoch sind diese selber, die hellenischen Culte nicht minder, als die barbarischen, jetzt entartete, dem Aberglauben dienstbare Formen [1]).

Wer von solchen Ueberzeugungen ausging, befand sich mit Origenes ursprünglich auf gemeinsamem Boden. Aber wie verschieden konnten nicht dieselben Lehren gewendet, wie gänzlich verschiedene Endergebnisse aus ihnen abgeleitet werden. Origenes war Christ mit vollster, freiester Ueberzeugung: Celsus häufte auf die christliche Lehre und ihre Bekenner, auf Christus selber, mit

1) Mehreres über Celsus philosophische Lehre giebt Bindemann S. 88, und Mosheim in der Vorrede zu seiner Uebersetzung S. 35.

tiefster Verachtung jeden erdenklichen Hohn. Spätere Widersacher des christlichen Bekenntnisses, selbst Plotinus, Porphyrius [1]) und das Orakel des Apollo Milesius [2]), suchen die Ehre Christi zu retten. Ihn erklären sie für einen Frommen, der seiner Frömmigkeit die Unsterblichkeit verdankt, und geisseln nur seine Apostel und Jünger: dem Celsus ist Christus ein Betrüger, in dürftigster Armuth und im Ehebruche erzeugt, der sich für einen Gott fälschlich ausgiebt, ein Zauberer böser Art, ein Lasterhafter, entehrt durch ein schändliches Leben. Seine Jünger, die Christen, sind grobe Sünder, Verbrecher, gemeiner Pöbel und Bettler. Und eben das Größte im Leben des Herrn, sein Leiden, das Größte in der Gesinnung der Christen, ihr stilles Dulden in Hoffnung, schmäht und verspottet der Heide, mit gemeinstem Schimpfe. Wer das konnte, hatte ganz das Gebiet verlassen, auf welchem Origenes stand. Es erklärt sich, wenn dieser glaubte, den Platonismus des Celsus bezweifeln zu müssen; wenn er diesen glühenden Haß gegen die Christen nur einem Epikureer beimessen mochte, und gern jede Äußerung aufgriff, die epikureisch scheinen konnte. Wenig ist, was dafür genommen werden konnte: im Grunde nichts, als der leidenschaftliche Widerspruch gegen die Magie [3]), neben der Anerkennung einer gewissen Macht derselben über die Ungebildeten und Sittenlosen [4]); auch allenfalls die Erklärungen über die Täuschung durch Wahngebilde des Traums oder nichtige Vorspiegelungen in wachem Zustande [5]). Überall, wo Origenes,

1) Ap. Augustin. de Civit. Dei L. XLIV, c. 23, 2: ipse vero (Christus) pius et in coelum, sicut pii, concessit.

2) Ap. Lactant. Instit. div. L. IV, c. 13.

3) C. Cels. I, 382 und öfter. 4) Ibid. VI, 662.

5) Ib. IV, 432. Diese Stelle erinnert an die ἀπόῤῥοιαι oder ἀποτάσεις der Körper und die dadurch entstehenden Bilder derselben, die im Luftraume flattern. Man findet diese in der Kanonik Epikurs, die freilich ganz auf Demokrit gebaut ist. Auch was Celsus Ib. I, 32 gegen die blinde Bestimmung sagt, ist nicht nothwendig epikureisch.

hievon abgesehen, den Epikureismus des Gegners zu erkennen meint, bürdet er ihm nur durch Folgerungen bald dies, bald jenes auf, was nicht in seinem Sinne war. So leugnete Celsus nur die Auferstehung [1]), nicht die Unsterblichkeit [2]); und wenn er die Naturerscheinungen des Blitzes, Donners und Regens aus der Materie herleitete [3]), so hielt er sie doch darum nicht sogleich für blinde Zufälligkeiten, und hob noch weniger die Vorsehung auf: vielmehr behauptet er sie überall, und nennt sie die Urheberin der Harmonie im Universum [4]). Endlich hielt er zwar ein Herniedersteigen Gottes oder eines Sohnes Gottes für unmöglich [5]); jedoch nur deshalb, weil er darin, wie Plato, eine der göttlichen Unveränderlichkeit widerstreitende Erniedrigung sah [6]). Aber allein schon das Übermaß des Spottes bei Celsus, nebst der Leichtfertigkeit seines so oft getäuschten Urtheils über die Lehre der Christen [7]), genügte dem Origenes, ihm den Ehrennamen eines Platonikers, so oft er es konnte, abzusprechen, und ihn den Anhängern derjenigen Schule beizugesellen, welche die Christen am leidenschaftlichsten haßte, und die von ihnen am tiefsten gestellt ward. Nur wo er mußte, räumte er eine Hinwendung des Celsus zu Besserem ein.

In der That gab es in den ersten Jahrhunderten keinen Widersacher der Kirche, welcher gegen sie so gewandt und nachdrücklich, wie Celsus, das Wort geführt hätte. Man hat ihm Leichtfertigkeit, beständige Widersprüche schuldgegeben [8]), oder sein Werk unbedeutend finden wollen [9]). Aber es ist darin ein aus-

---

1) C. Cels. III, 500. 2) Ibid. VIII, 777.

3) Ibid. IV, 559.

4) Ibid. V, 544. 551. 554. 555. Diese Stellen entsprechen ganz Plato's Timäus.

5) Ib. V, 578. 6) Ib. IV, 510.

7) Die er fast immer mit den Häresien verwechselte.

8) Mosheim in der angef. Vorrede S. 42. 50.

9) Jachmann p. 33.

gebreitetes Wissen, Umsicht und selbst eine gewisse Beredtsamkeit. Und schon die Anlage beweis't eine seltene Geschicklichkeit, die befehdete Sache in das ungünstigste Licht zu stellen; der Ausführung kommt unter allem, was gegen die Christen geschrieben worden ist, nichts gleich an trügerischem Scheine.

Nach einigen einleitenden Vorbemerkungen, die später erweitert an den geeigneten Stellen wiederkehren, und in welchen Celsus den Christen, zunächst als Uebertretern der Verbote unerlaubter Gesellschaften, den Rechtsgrund für ihren Cultus zu entwinden sucht, nimmt er den Schein der Unparteilichkeit an, gedenkt achtend des barbarischen Ursprungs ihrer Lehre, ihrer Sittenvorschriften, ihres Widerspruchs gegen die Götzenanbetung, letzteren durch das Ansehen des Heraklit bekräftigend, findet aber doch bei ihnen, wie bei ihrem Haupte, Christus, auch Magie und Beschwörungen. Die Vernunft erhebt er über die Dogmen als Richterin, schmäht das blinde Glauben, erkennt allen Völkern einen Antheil am Auffinden der Wahrheit zu; nur die Juden setzt er herab, und findet bei Moses bloße Entlehnung von frühern heidnischen Weisen. Hierauf theilt er seine Schrift in zwei Hälften, deren erste einen Juden redend einführt, zum Beweise, daß selbst bei Anerkennung des jüdischen Messiasglaubens das Christenthum unhaltbar sei; daß es dieser jüdischen Messiasidee, welche es doch verwirklichen wollte, nicht entspreche: die zweite Hälfte soll die Unzulässigkeit der Messiasidee selber, und so den völligen Ungrund des Christenthums aufdecken [1]). Diese zwiefache Stellung

1) Diesen Plan der Schrift hat Bindemann aufgefunden. Celsus befolgte ihn nicht streng, flicht vielmehr manches vorzeitig ein, verfolgt Nebengedanken um vieles zu weit, und ist sich vielleicht jenes Plans nicht völlig bewußt gewesen. Aber was ihm leitend vorschwebte, sind die angegebenen Grundgedanken. Jachmann unterscheidet, minder tief eindringend, einen einleitenden Theil: Iudaeus loquens inductus (Lib. II), u. theilt den Rest in eine pars historica (Lib. III—V) u. dogmatica (Lib. VI—VIII). Hiebei nimmt er mit dem Scholiasten des Lucian irrig

konnte in der That die Wirkung erhöhen, und kein Mittel hat Celsus gespart, Christus verächtlich zu machen, und den Christenglauben herabzuwürdigen.

Christus, dies ist der Inhalt des ersten Theils, ist nicht der von den Juden erwartete Messias. Er war nach Celsus Meinung der Sohn eines Soldaten Panthera [1]) und der Verlobten Josephs, die ihn, von diesem verstoßen, heimlich gebar. Armuth zwang ihn, in Ägypten Arbeit als Zimmermann zu suchen. Hier lernte er einige Heilkräfte und magische Künste kennen, und kehrte, so ausgerüstet, in sein Vaterland zurück, um sich da für einen Gott auszugeben. Nur wenige dürftige Abenteurer schlossen sich diesem Meister an, in Hoffnung auf Gewinn: getäuscht in dieser Erwartung verrieth ihn einer der Jünger, die übrigen verließen ihn, und er wurde, widerstrebend und unmännlich verzagend, gekreuzigt. Nicht einmal den Durst vermochte er zu beherrschen, den doch jeder so oft geduldig erträgt; Galle und Essig verschlang er mit gieriger Kehle [2]). Wie kann er ein Gott gewesen sein? Darf

---

an, daß die Schrift in acht Bücher getheilt war, wie sie Origenes in acht Büchern widerlegt. Aber sie war ein *βιβλίον* oder *σύγγραμμα* (Origen. Praef. in Libr. c. Cels. p. 319), und die Abschnitte, die Origenes machte, sind nicht immer zweckmäßig. Schon Mosheim suchte eine bessere Begrenzung der Stoffe, wobei er Bouhereau's treffliche Uebersetzung benutzte. Jenger räth zu einer durchgängig neuen Disposition des Stoffes, indem er (p. 111) unter den Aufschriften: 1) Criminationes in Iudaeos, 2) — in Christianos, 3) in societatem Christianorum ipsosque Christianos, und in entsprechenden Unterabtheilungen die Gedanken von neuem ordnet. Schröckh (II, 379) und Rößler (II, 196) geben Auszüge, welche das Wichtigste in der Folge der Einwürfe und Anklagen bei Celsus hervorheben.

1) C. Cels. I, 350. Diesen Panthera oder Pandira des Talmud entlehnten die Christenfeinde wohl von der jungfräulichen Geburt des Herrn, vermittelst einer Verdrehung des Wortes *παρθένος*. Sie nannten den Herrn auch Pantherinus, im talmudischen Traktat Coheleth und in den Tholedoth Jeschua.

2) Ib. II, 416.

ein Gott den Tod fürchten? Mußte nicht der Sohn Gottes gleich einer aufgehenden Sonne an seinem Lichte von allen erkannt werden [1])? Nicht einem kundigen Feldherrn, der seine Verbündeten im Gehorsam zu erhalten weiß, kaum einem Anführer von Räubern kann er gleichgestellt werden [2]). Wie könnte er außerordentliche Thaten vollbracht, wie in seinem Leben Uebermenschliches enthüllt haben? Verlangte man ein Zeichen seiner göttlichen Macht, so konnte er es nicht geben [3]); alle wunderbaren Nachrichten über ihn sind unbeglaubigt, und beruhen auf Selbsttäuschung, oder auf absichtlicher Erdichtung. Bei seiner Taufe soll ein Vogel herabgeschwebt sein: wer hat ihn gesehen? eine himmlische Stimme soll man vernommen haben: welcher unverdächtige Zeuge hat sie gehört [4])? Er soll Wunder verrichtet haben, — aber wodurch sind sie von den Künsten der Goeten verschieden, die doch Jesus selber verworfen hat [5]). Es soll von ihm als einem Gottessohne geweissagt sein. Die Weissagung, daß ein Sohn Gottes kommen werde, ist allerdings, (der Jude spricht es,) vorhanden, und viele haben sie auf sich gedeutet, aber sie waren alle Schwärmer und Betrüger [6]). Er soll endlich auferstanden sein. Dann ist auch glaublich, daß Zamolxis, Pythagoras, Rampsinitus, Orpheus, Protesilaus, Herkules und Theseus aus dem Hades zurückgekehrt sind [7]).

Aber wie konnte um einen solchen Christus eine Kirche sich sammeln, welche ihm treu, ihn preisend mit begeisterter Verehrung, kühn den Tod verachtet, und immer neue Schaaren herbeizieht? — Die unbegreifliche Thorheit der Christen haben die niedrig gesinnten ersten Jünger des Herrn hervorgerufen, welche, zerfallen mit der bestehenden Ordnung der Dinge, und zu Jesu durch Gemüthsverwandtschaft hingezogen, durch Erdichtungen ergänzten, was sein Leben in der Wirklichkeit vermissen ließ. Sein

1) Ib. 412. 2) Ib. 397. 3) Ib. I, 382.
4) Ib. I, 358; II, 410. 5) Ib. I, 382. 6) Ib. I, 366.
7) Ib. II, 430; III, 469.

Leiden und sein schmachvoller Tod war nicht wegzuleugnen, aber es ließ sich hinzudichten, er habe alles vorausgewußt und vorhergesagt [1]). Und wie sein Ende, so ließ sich auch sein Ursprung verherrlichen: von den Königen Judäa's und den Urvätern der Goeten sich herleiten, und als ein von den Propheten geweissagtes Erscheinen des göttlichen Logos sich darstellen, sein ganzes Leben mit ersonnenen Wundern sich ausschmücken [2]). Aber man prüfe nun, zunächst das Vorherwissen Jesu. Wie kann ein Vernünftiger ein kommendes Unheil voraussehen, ohne ihm auszuweichen [3])? und wie der Anstifter des Unheils sein Vorhaben, wenn er es aufgedeckt sieht, durchführen ohne Scheu vor dem höheren Wissen des Vorherverkündigers [4])? Oder wenn das Vorausgesagte eintreten mußte, weil sonst die Vorherverkündigung eine Lüge war: weshalb bittet denn der Sohn den Vater, das Leiden ihm abzunehmen? Die einzige Lösung dieser Widersprüche würde die Annahme eines Scheinleidens Jesu gewesen sein: diese haben die Jünger in ihrer Beschränktheit übersehen [5]). Und die Auferstehung Jesu würde nur dann einen Sinn haben, wenn er als Auferstandener sich allen gezeigt hätte. Nur einer Schwärmerin und seinen Tischgenossen soll er heimlich erschienen sein [6]). Und wen, der seine Rache verdient hatte, zog er denn in der angeblich wiedergewonnenen göttlichen Macht zur Strafe? Undenkbar erscheint eine solche Auferstehung, und viel angemessener wäre für Jesus gewesen, — wenn nicht etwa bei der Auferstehung das Wichtigste war, daß sie ja recht im Verborgenen geschah, — sogleich vom Kreuze zu verschwinden und dadurch allen seine Göttlichkeit kund zu geben [7]). Oder war vielleicht eine noch größere Verborgenheit angemessen, so konnte auch die Stimme vom Himmel, welche ihn für den Sohn Gottes erklärte, gespart

---

1) Ib. II, 398. 2) Ib. 401. 412. 3) Ib. 403.
4) Ib. 404. 5) Ib. 408. 6) Ib. 429. 432.
7) Ib. 434. 438.

werden [1]). Seine Auferstehung kann nicht Wahrheit sein. Die schwärmerische Frau, welche zuerst die Erscheinung hatte, war entweder für Träumereien vorzüglich empfänglich, oder sie wünschte eine solche Erscheinung, und ließ sich durch die Sinne täuschen, oder, das Wahrscheinlichste von allem, — sie betrog und erleichterte dadurch anderen Betrügern die Arbeit. Diese Betrüger gingen nun in ihrem Aufruhr gegen das Bestehende weiter, als Jesus. Blieb im Grunde er ein Jude, und treu den jüdischen Satzungen, so fielen seine Jünger ab, und schufen eigene Gemeinden; während, seltsam, eben die Juden, welchen Christus verheißen war, ungläubig blieben [2]). Dafür haben sie die Hoffnung, einst aufzuerstehen und vom Messias in die Ewigkeit geführt zu werden, zum Erweise, daß nichts bei Gott unmöglich sei [3]).

Nachdem so Celsus die Waffen des Juden verwendet hat, schickt er sich an, selber den Kampf zu vollenden. In zwei Haupttheilen soll es geschehen: erst sucht er den Glauben an Erlösung durch einen Messias, die Grundlage des Christenthums, umzustürzen [4]); darauf widerlegt er die einzelnen christlichen Lehren [5]). Die Widersinnigkeit des Grundgedankens, wie der weiteren Ausführung wollte er nachweisen. Zum Schlusse nimmt er wieder die Gedanken auf, von welchen er ausging, nennt das Christenthum ein unselbstständiges Gemisch entstellter griechischer Weisheitslehren, und versucht eine Apologie der Volksreligion.

Der Streit, ob der Messias kommen werde, oder schon gekommen sei, — so beginnt jener erste Theil, — gleicht dem Kampfe über den Schatten des Esels [6]). Leere Streitsucht, meint Celsus, ist das Einzige, was den Juden und Christen, wie den Christen unter einander gemeinsam ist: über alles seien sie unter sich im Zwiespalte, nur daß sie sämmtlich den Christennamen in An-

1) C. Cels. II, 441. 2) Ib. 442. 3) Ib. 445.
4) Lib. III — V. 5) Lib. VI — VIII.
6) Ib. III, 338. Ueber dies Sprichwort, welches dem rixari de lana caprina entspricht, s. Suidas s. v. ὄνου σκιά, u. Leutsch ad Zenob. p. 169. 439.

spruch nähmen. Alles Grundes, fährt er fort, entbehrt der christliche Glaube, und nichts stützt ihn so wirksam, als blinde Furcht und blindes Glauben. Die lügenhaften Schreckbilder eines zukünftigen göttlichen Gerichts, eines ewig brennenden Feuers, treiben viele zum Uebertritt an [1]), und viele wählen blindlings für sich gerade jenen Jesus [2]). Die Unterrichteten, Einsichtsvollen und die nach einem tadellosen Leben streben, werden von den Zusammenkünften abgewiesen: die Ungebildeten, Stumpfsinnigen, Lasterhaften lockt man herbei [3]): und diese mögen freilich, weil sie sich großer Schuld bewußt sind, vor Gott jammern über ihre Schuld, während der Unbescholtene zu ihm freimüthig aufblickt. Aber jenes Wimmern besticht nicht die Gottheit, und die Christenlehrer sollten nicht den Betrügern sich gleichstellen, welche sich für geschickte Aerzte bei der Menge ausgeben, und die kundigen Aerzte, um nicht überführt zu werden, verdächtigen. Die Lehrer der Christen sind wie Trunkene unter den Trunkenen, welche den Nüchternen Trunkenheit vorwerfen, oder wie Augenkranke unter Augenkranken, welche sagen, die seien blind, die doch scharfe Augen haben [4]).

Den eigentlichen Kampf gegen den Glauben an das Göttliche im Erlöser eröffnet Celsus bei Origenes im vierten Buche. Juden und Christen, sagt er, erkennen in dem Messias, beide thörichterweise, ein persönliches himmlisches Wesen an, sei es, daß sie dieses für die höchste Gottheit selber, für Gott oder einen Sohn Gottes, sei es, daß sie dasselbe für ein himmlisches Wesen niederer Art, einen Engel, halten: wobei die Christen ein schon erfolgtes, die Juden ein noch bevorstehendes Herniedersteigen behaupten. Er greift zunächst die Meinung an, welche im Messias die Gottheit selber sieht, und versucht, die Zwecklosigkeit eines Erscheinens Gottes auf der Erde nachzuweisen. Was konnte ihn bewegen,

1) Ib. 457. 2) Ib. 469. 3) Ib. 476.
4) Ib. 496.

zu uns herabzusteigen? Wollte er etwa nachsehen, wie es hier auf der Erde zugehe, oder sich hier einmal zeigen in seiner Majestät, um sich höhere Ehre bei den Menschen zu verschaffen; oder wollte er die aus den Fugen gewichenen irdischen Dinge wieder zurechtrücken? Jene beiden Zwecke verneinen die Christen selber: der letzte, die sittliche Wiedererneuerung der Welt, sei unvereinbar mit der Gerechtigkeit und Liebe, wie mit der Macht Gottes. Ungerecht und lieblos würde er allen früheren Jahrhunderten versagt haben, was er einem späteren gewährte; und wenn die Alles tragende Macht als Mensch unter Menschen erschienen wäre, so würde das Universum haben in Trümmern zusammensinken müssen: denn schon die Verrückung des kleinsten Theils in dem wohl gegliederten All müsse die Zerstörung des Weltganzen nach sich ziehen [1]). Ueberdies widerstreitet es der göttlichen Natur, in das menschliche Leben einzugehen. Gott kann nicht seine Vollkommenheit und Seligkeit mit einem unseligen und verderbten Zustande vertauschen, der Ewige und Unwandelbare nicht, wie die sterbliche Natur, sich verändern und verwandeln [2]). Nur Schein und Täuschung könnte ein solches Erscheinen Gottes sein: aber Gott kann und durfte nicht täuschen. Menschen können zuweilen die Pflicht haben, die Wahrheit zu verdecken, um körperlich oder geistig kranke Freunde zu retten, oder um Verfolgern sich zu entziehen: Gott hat weder kranke, geisteszerrüttete Freunde, noch Feinde, die er fürchten müßte [3]). Und wer sind denn diese streitenden Parteien, welche in endlosem Zwist mit einander jede allein für sich Erde, Himmel und Gott, oder den Sohn Gottes, in Besitz nehmen, und den Gegnern insgesammt Vernichtung durch's Feuer drohen. Zwerggestalten kämpfen auf dem Schauplatze wider einander: hier zeigt sich ein Schwarm Fledermäuse, dort Ameisengewimmel, hier ein Sumpf mit Fröschen, dort in einem Winkel eine ernste Versammlung von Würmern. So sieht man im Kampfe mit einander ent-

1) Ib. IV, 506. 2) Ib. 510. 3) Ib. 512.

laufene ägyptische Sclaven, die Juden, welche eine ungereimte, von Juden und Christen zum Nothbehelf allegorisch gedeutete Geschichte angeblicher Urväter ersannen, und die ärmlichen Christen.

Hatte Celsus bisher schon die Lehren von dem Glauben und der nichtigen Weisheit der Welt, von der Buße und Vergebung der Sünden gelegentlich mit Hohn zurückgewiesen, so führt ihn sein Kampf gegen die Anmaßung der lächerlichen Gläubigen jetzt auf die Darlegung seiner Ansicht von der Weltordnung. Gott hat, behauptet er, nur Unvergängliches geschaffen: der menschliche Körper ist nicht von ihm gebildet, denn er ist um nichts besser, als alles Materielle, vergänglich wie dieses; von Gott ist nur die Seele. Und in der Weltregierung sind Uebel und Sünde, die Celsus einander gleichstellt, eine Nothwendigkeit, und so denn auch eine im steten Kreislauf der Dinge niemals zunehmende oder sich verringernde Summe. Die Quelle dieses Störenden ist die Materie: seine Folge das Gute, die erhöhte Harmonie des Ganzen; weshalb der Einzelne, welchen das Uebel trifft, nicht selbstsüchtig es überschätzen, sondern im Blick auf das Ganze Beschwichtigung suchen möge. „Ist doch auch nicht der Mensch alleiniger Zweck der Natur, und nicht einmal höher gestellt, als die übrige Natur. Auch den Thieren, den Ameisen und Fliegen, dienen die Erzeugnisse der Erde, die sie ohne Arbeit erndten, und der Wechsel von Tag und Nacht. Wie die Menschen sich einer Herrschaft über die Thiere rühmen, so befehden auch diese den Menschen, und nur Mauern und künstliche Waffen können ihn schützen. Der Verstand, welcher diese erfindet, ist auch den Thieren eigen, und hat auch bei diesen geordnete Gemeinwesen gestiftet: es zeigt sich bei den Bienen ein glänzender kriegerischer Hofstaat, bei den Ameisen eine gemüthvolle, sinnige Republik. Wer hoch vom Himmel herab auf Menschen und Ameisen blickte, würde keinen Unterschied bemerken. Selbst ein Gottesbewußtsein ist den Thieren eigen; die Enthüllung der Zukunft durch den Flug der Vögel beweis't es, daß die Vögel, und so andere Thiere, in engerer Gemeinschaft mit den Göt-

tern stehen, als die Menschen. Und der Elephant ist seinen Eiden unverbrüchlich treu; die kindliche Liebe des Storchs und des Phönix sind leuchtende Tugenden. So sind denn nicht die Menschen der Zielpunkt der ganzen irdischen Lebensentfaltung; sie sind nur einer von den vielen einander nebengeordneten Theilen des Alls, und nur der beschränkten Betrachtung erscheint dasselbe der Erlösung bedürftig: der auf dem Universum ruhende Blick erkennt in diesem ein ewig in sich vollendetes, wandelloses Gebilde der göttlichen Vorsehung [1]).

Diese Beweisführung galt der Zerstörung des Glaubens an die Menschwerdung Gottes [2]). Es war noch übrig zu zeigen, daß Jesus kein herabgestiegenes Engelwesen sein könne. Aber hier war nun Celsus überall gehemmt durch die heidnische Volksreligion, gegen deren Damönen und sinnlich wahrnehmbar erscheinende Götter so leicht sich wenden ließ, was gegen die Engellehre der Juden und Christen gesagt werden konnte; und so blieb ihm nur übrig, an das Eigenthümliche dieser jüdisch christlichen Lehre sich zu heften und dem Spotte es preiszugeben, ohne sie nachdrücklich, wie er vermöge seines philosophischen Systems es konnte, anzugreifen. Durch mancherlei Abschweifungen sucht er hier die Schwäche seiner Beweisführung zu verdecken, die im Grunde mit dem Eingeständnisse abschließt, daß die Erscheinung eines Himmlischen unter den Menschen freilich denkbar sei, daß jedoch auch so Christus nur als ein ausgezeichnetes Wesen, nicht unvergleichlich erhaben erscheinen würde. Nach der jüdischen Lehre, meint er, ist das ganze Himmelsgewölbe die Gottheit, und da wäre es denn folgerichtig gewesen, die Gestirne, als Theile desselben,

---

1) Dies alles findet sich bei Origenes im vierten Buche p. 501 — 577, in der Folge, in welcher es hier mitgetheilt ist.

2) Ich weiche hier von Bindemann ab, welcher die Erörterungen, die mit dem Kampfe der Zwerge, Fledermäuse und Ameisen beginnen, und was bis hieher darauf folgt, als Einleitung zur Widerlegung jener zweiten Ansicht auffaßt, daß ein Engelwesen in Jesu Mensch geworden sei.

für himmlische Wesen zu halten, aber lächerlich seien jene jüdischen Mittelwesen, die Engel. Und die Art ihres angeblichen Erscheinens könne nur geistig zerrütteten Menschen sich empfehlen; wie denn auch nur solche Engelerscheinungen gehabt hätten. Die ganze jüdische Weltansicht, fährt er ablenkend fort, ihre Lehre vom Weltuntergange, vom Gericht, und vor allem von der Auferstehung der Todten, ist eine Thorheit. Es giebt keine Auferstehung des einmal zerstörten Leibes: Gott ist die Vernunft des in den Naturgesetzen geordneten Seins, und das Vernünftige ist das Mögliche. Die Seele kann und will Gott ewig erhalten, nicht den mit tausend Uebeln behafteten Leib. Mögen nun auch die Juden freilich ein Recht haben, die nationale Lehre aufrecht zu erhalten, so verdienen doch die den äußersten Tadel, welche die väterlichen Lehren verlassen, um ihnen sich anzuschließen. Hiemit ist Celsus wieder bei den Christen und ihrem Glauben an die Erscheinung eines Himmlischen auf der Erde angelangt. Aber er weiß nur noch zu sagen, daß eben nach ihrer Lehre mehrere Engel von Gott zu den Menschen gesendet wurden, und wiederholt, daß so Christus keinen ausschließlichen Vorzug habe. Dabei verliert er sich auf Nebenwegen, die wir in dem hier lückenhaften Auszuge des Origenes nicht bis zu Ende übersehen.

Die Grundlehre des Christenthums glaubte Celsus umgestürzt und seinen Zweck schon so erreicht zu haben. Zum Ueberflusse wollte er noch zeigen, daß auch die einzelnen christlichen Dogmen, auf Nichts gebaut, in sich zerfielen [1]). Er unternimmt dies in dem letzten Hauptabschnitte seiner Schrift, den wir aus Origenes sechstem, siebentem und achtem Buche kennen. Die schon früher berührten Lehren vom Glauben und von der thörichten Weisheit der Menschen nimmt er jetzt wieder auf, und wendet sich sodann zu den Lehren von der Demuth und der Gefahr des Reichthums, vom

1) Ib. V, 629: φέρ᾽ οὖν, εἰ καὶ μηδεμίαν ἀρχὴν τοῦ δόγματος ἔχουσιν, αὐτὸν ἐξεταζῶμεν τὸν λόγον.

Reiche Gottes, von dem überweltlichen, auch über den Himmel erhabenen Gott, vom Satan, vom Sohne Gottes, von der Weltschöpfung, vom ewigen Leben und der gleichfalls schon früher von ihm befehdeten Auferstehung der Todten, endlich vom sanftmüthigen Dulden, und berührt hier auch die Verwerfung eines prunkenden Cultus. Dies alles erklärt er, unter mannichfachem Hohne und mit in der That widriger Selbstüberhebung, theils für Mißverstand griechischer, vornehmlich platonischer Lehren, theils für undenkbaren Irrthum, oder findet dafür in manchen alten Religionslehren ein Besseres, reinere Auffassung und tiefere Begründung. Eine Rechtfertigung der heidnischen Dämonenlehre, eine Apotheose der römischen Kaiser, dieser Einheitspunkte des Staats, die eine der dämonischen gleiche Macht besäßen, bilden nebst dem wiederholten Vorwurfe hochmüthiger, aufrührerischer Auflehnung gegen die Gesetze des Staats den Schluß dieser Schrift, der ersten, welche den Kampf in diesem Umfange aufnahm.

Einen Mißgriff hat Celsus nicht vermieden, durch welchen sein fleißiges, man darf sagen tüchtiges Werk seine ganze Spitze verlor. Celsus kennt zwar die große rechtgläubige Kirchenpartei, die Großkirche, wie er sie nennt [1]), und unterscheidet sie von den häretischen Christen, von deren Secten ihm viele bekannt sind [2]): manche sehr oberflächlich [3]), andere, gnostische aus ihren

---

1) Ib. 623: οἱ ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας. Diesen Ausdruck brauchen auch die Constit. Ap. II, 25. In anderem Sinne findet sich das Wort in der Überschrift der Weihnachtshomilie des Bischofs Paulus von Emisa: ἡ μεγάλη ἐκκλησία Ἀλεξανδρείας.

2) Ib. 625. 626. Hier nennt er die Sibyllisten, Simonianer, Helenianer, Marcellianer, Harpokratianer, Marcioniten, und die Anhänger der Mariamne und Martha. Anderwärts nennt er auch die Karpokratianer, die wir nicht mit seinen Harpokratianern verwechseln dürfen.

3) Und manche werden von ihm sogar nur irrthümlich aufgeführt. So gab es im Grunde keine Sibyllisten. Manche mögen denen, welche die Sibylle für eine Prophetin hielten, diesen Namen gegeben haben. Andere der eben Genannten kannte Origenes nicht. Ueber die Lesart:

Schriften, aus Gemälden, welche ihre Aeonenemanation versinnlichten, aus ihren Geisternamen und Beschwörungsformeln, wie durch Presbyteren der Secte, welchen er sich als Lehrjünger, um sie auszuforschen, angeboten zu haben scheint. Hingegen daß er unsere Evangelien gelesen, ist doch nicht sicher nachweisbar [1]). Und Rechtgläubige und Häretiker stehen ihm ganz auf gleicher Linie: er hält alles für christliche Lehre, was irgend von Menschen, die sich Christen nannten, in den Schlupfwinkeln der Häretiker gelehrt wurde. Endlich ist, was er über die Person des Erlösers sagt, so ganz dasselbe, was im Talmud und in den Büchern gegen die Christen die Juden zu berichten pflegten, daß man wohl sieht, er hatte sich bei Juden fleißig erkundigt, in deren Sinne denn auch der erste Theil seiner Schrift gehalten ist, obgleich seine eigene Ansicht bisweilen mit einfließt.

Nur widerstrebend entschloß sich Origenes zu seinem Werke wider den Celsus. Für ihn hatten die Beweise desselben kein Gewicht, und die Schmähungen reizten ihn nicht. „Unser Herr und

---

Harpokratianer s. Spencer zu d. St. Ich würde *Καρποκρατιανούς* lesen, wenn nicht Origenes hinzufügte, daß er die Secte nicht kenne.

1) Schon Origenes setzt dies voraus, und Neuere haben es oft wiederholt. Entscheidend gegen die Annahme scheint mir jedoch die Stelle ap. Origen. c. Cels. II, 411, wo Celsus meint, die Christen hätten ihr Evangelium drei- oder viermal und öfter verändert. Er hatte von den vier Evangelien und den Apokryphen nur gehört, und hielt sie für willkührliche Veränderungen ein und derselben Schrift (*τῆς πρώτης γραφῆς*). Aber deutlich ersieht man, daß damals in der Kirche schon unsere vier Evangelien allgemein gebraucht wurden. Schon Celsus kennt das Wort *εὐαγγέλιον* im collectiven Sinne. S. Joh. Kirchhofer's Quellensammlung zur Gesch. des neutestamentl. Canons bis auf Hieronymus. Zürich 1844, in der dritten Lieferung S. 330. Viel zu weit geht Kirchhofer, wenn er meint, Celsus habe nicht nur die Synoptiker, sondern auch den Johannes gelesen, weil er die Ausdrücke *φῶς* und *ἀλήθεια* im johanneischen Sinne kennt. Eben so ist es mit den Erinnerungen an die paulin. Briefe in seiner wahrheitsliebenden Rede. Vgl. Hug's Einleit. I, 41.

Heiland, Jesus Christus, schwieg, so beginnt er, bei den falschen Zeugnissen wider ihn; er antwortete nichts, als man ihn verklagte. — — Was hat dich denn, mein gottesfürchtiger Ambrosius, bewogen, zu verlangen, daß ich die falschen Zeugnisse und Verläumdungen des Celsus widerlegen sollte [1]? — — Fast möchte ich's behaupten, daß meine Schutzschrift der besseren Vertheidigung unseres Glaubens, welche in diesem selber liegt, von ihrer Kraft entziehen, und den Glanz der Herrlichkeit Jesu, die allen nicht ganz Verblendeten in die Augen fallen muß, verdunkeln werde [2]." Indessen forderte doch das Ansehen jener Schrift bei den Heiden, wie die Unfähigkeit vieler Christen, die Angriffe darin zu entkräften, eine vollwichtige Entgegnung. Origenes unternahm sie [3]. Eine tiefer eindringende Auffassung der Anlage der Schrift, Sonderung der Hauptgedanken von dem Untergeordneten, des Princips und der Folgesätze, wie Celsus bei den Christen die Grundidee und die einzelnen Dogmen unterschieden hatte, lag nicht in Origenes Weise, und überhaupt hat man die Vorzüge seiner Gegenschrift überschätzt. Schon Eusebius von Cäsarea [4] fand in ihr die ganze Schönheit des Christenthums und eine völlige Entwaffnung aller Gegner desselben, der ehemaligen und künftigen. Neuere nennen sie die vollkommenste und beste der alten Apologien [5]. Vielleicht mit Recht, und wahr ist, daß Origenes nirgend mehr Gelehrsamkeit entfaltet hat. Aber manche Einwürfe seines Gegners, man hat es nicht übersehen können [6], übergeht er, leugnet, was er einräumen durfte, und verdeckt, hier wie so oft anderwärts, manches geflissentlich. Einige Entgegnungen sind schwach; nicht selten vergißt er, daß Celsus nicht die christlichen Grundvoraussetzungen theilte. Dennoch gehört vieles in diesem

1) Praefat. p. 315. 2) Ibid. 316. 3) Ib. 318.

4) Adv. Hierocl. c. 1 p. 428 in der Ausgabe des Philostratus von Olearius. Ebenso Huetius (Origeniana III, 2, 5).

5) So du Pin Biblioth. des Auteurs eccl. I, 142, und viele Andere.

6) S. Mosheim in der Vorrede der Uebersetzung S. 15.

apologetischen Werke zu dem Besten, was Origenes geschrieben hat, und wenn man diese Bestandtheile ins Auge faßt, darf man es sagen [1]), es sei dasselbe ein goldenes und nie genug gepriesenes Buch.

Origenes begnügt sich, die einzelnen Einwürfe und Anklagen des Gegners zu bestreiten; die Grundprincipe des Heidenthums läßt er unangefochten. So war sein Werk wohl geeignet, die Christen über den Angriff zu beruhigen, aber es erwies nicht die Irrthümer der Götterlehre der Heiden, und die Unzulänglichkeit ihrer Philosopheme. Doch auch so zeigte Origenes nicht nur eine weit überlegene Gelehrsamkeit, sondern auch die edelste, würdevollste Haltung. Sie entspricht ganz jenem Gedanken, womit er seine Vorrede eröffnet. „Unser Heiland, so beginnt er, schwieg, als man ihn vor dem heidnischen Statthalter verklagte. Er vertraute der Heiligkeit und Unschuld seines Wandels mehr, als der beredtesten Rechtfertigung. Laßt uns auch hierin den Fußtapfen unseres Jesu folgen. Man schilt, man schmäht, man lästert, man verklagt, man verfolgt, man würgt uns. Laßt uns mit unserm Erlöser schweigen, und unseren Feinden nichts als unsere Gottseligkeit, unsere Liebe, unsere Sanftmuth, unsere Demuth entgegensetzen." Und nirgend in der ganzen Schrift verläßt den Origenes diese Mäßigung, wie sehr ihn die Ausfälle des Celsus reizen mochten. Gelassen geht er auf jede Behauptung desselben ein, sucht jede zu entkräften, vermehrt, wo Celsus sich wiederholt, die Gegengründe, und entwickelt den wahren Sinn der christlichen Lehren, wenn jener sie entstellte.

Anfangs war es seine Absicht, für sich einen Auszug aus der Schrift des Celsus anzufertigen, und eine kurze, vorläufige Erwiederung zu entwerfen, um später diesen Grundriß weiter auszuführen. Als er aber bis zu dem eigentlichen Anfange der Pole-

1) Wie Gerh. Joh. Voß bei Joh. Alb. Fabricius im Delectus argumentorum et script. pro veritate rel. Christ. c. 2, 14.

mik, an die Stelle, wo Celsus den Juden einführt [1]), gekommen war, zog er vor, sogleich an die Verarbeitung zu gehen, und nahm, um Zeit zu sparen, jene Vorarbeit unverändert auf [2]). Diese Ungleichmäßigkeit der Arbeit entschuldigt er in der Vorrede. Man findet sich versucht, zu wünschen, daß er den ursprünglichen Plan durchgeführt und die Erweiterung ganz unterlassen haben möchte. Das Werk würde so an Übersichtlichkeit, vieles Einzelne an Nachdruck gewonnen haben. Wie das Buch jetzt ist, darf es als reiche Waffensammlung gelten, daneben ist es eine Fundgrube gewichtiger dogmatischer Erörterungen.

Was der Dogmatik in diesem Werke angehört, darf hier übergangen werden, ebenso das Vereinzelnte, womit Origenes auf Einzelnheiten einging [3]). Die Grundbestrebungen, welche das ganze Werk durchdringen, sind der Erweis der Berechtigung der Gemeinden, innerhalb des heidnischen Staats wider den Willen der Kaiser fortzubestehen, der Erweis der Zuverlässigkeit der heiligen Schrift [4]) und der heiligen Geschichte [5]), der Weissagungen und der Wunder [6]), der Erweis der göttlichen Sendung und Machtvollkommenheit des Erlösers [7]), und der Wahrheit seiner Lehre [8]).

Die Christen seien, dies machten mit Celsus viele ihnen zum Vorwurf, unpatriotisch. Origenes erklärt es, daß sie, als Priester, für die Wohlfahrt ihrer Mitbürger beten und seufzen zu Gott, aber dagegen auch wohl das priesterliche Vorrecht der Befreiung vom Kriegsdienste und der Übernahme obrigkeitlicher Ämter verdienten, um so unblutige Hände zu dem Herrn des Alls zu erheben [9]). Man nannte sie auch staatsgefährlich, ihre Vereinigung widergesetzlich. Origenes findet, im Sinne des Alterthums,

---

1) Lib. I, 346. 2) Praef. p. 318.
3) Man findet die wichtigsten derselben in Rößler's sorgfältigem Auszuge aus diesem Werk. S. s. Bibliothek der Väter II, 196.
4) Lib. VI, 678 sq. coll. IV, 335.
5) Lib. II, 393 sq.; III, 472. 6) Ib. VII, 701 sq.
7) Ib. I, 382. 8) Ib. 340. 9) C. Cels. VIII, 797.

geheime Bündnisse zum Zweck des Tyrannenmordes berechtigt, und betrachtet die Christenvereine als Verbindungen gegen den Satan. Überdies seien sie keine geheimen Vereine: der ganzen Welt sei ihre Lehre bekannt [1]). Die Auflehnung gegen den Staat sei fern von denen, welchen ihr Meister durchaus Gewaltthat, Rache und Todesstrafe verbot [2]), und ihr Gesetz befehle, der Obrigkeit, die Gewalt über sie habe, willig unterthan zu sein. Nur dann könne man nicht gehorchen, wenn es gefordert werde, daß man durch knechtisches Schmeicheln und durch Verleugnung der Pflichten gegen den höchsten Gott die Gnade der Menschen erlange. Haben doch auch die Philosophen die väterlichen Gesetze verlassen: warum sollten die Christen nicht ohne Vorwurf thun können, was jenen frei stand? Es giebt zwei Gesetze: von dem geschriebenen Gesetz der Städte und Länder ist das Gesetz der Natur, welches von Gott selber kommt, verschieden. Beim Widerstreit beider gegen einander erfordert schon die Vernunft, daß man das Gesetz vorzieht, welches allein eigentlich den Namen verdient: das Gesetz, welches von Natur ein König ist, und seine Herrschaft über alles erstreckt. Dieses Gesetz ist vom göttlichen nicht verschieden: diesem folgen wir und verwerfen auf ewig jedes andere, das davon abweicht. Denn könnte auch ein Volk, das des Herrn Theil und Erbe ist, anders als nach göttlichen Gesetzen leben, oder leben wollen [3])?

Vom Glauben gehen dabei die Christen aus, und dies ist der natürlichste Weg. Schon die meisten menschlichen Dinge, das Pflanzen und Säen, die Schifffahrt, die Heirath, unternimmt man auf Glauben, und derjenigen philosophischen Secte, die man erwählt, wendet man sich auf Glauben zu, ohne vorherige wissenschaftliche Prüfung aller Systeme [4]). Ist es nicht weit vernünftiger, Gott selber zu glauben und dem, den er gesandt hat, den er beglaubigt hat durch den Erfolg seiner Worte, durch ihre Kraft in de-

1) Ib. I, 325. 2) Ib. III, 451. 3) Ib. V, 604. 605.
4) Ib. I, 329.

nen, welche an sie glauben? Ist doch dieser Glaube die Macht, die in uns die Sünde zerstört, seine Wirkung überall ein neues, kräftiges Leben. Das Wissen ist nicht für alle: dem Glauben öffnet sich auch der schlichte, einfältige Sinn. Und was dieser Glaube umfassen lehrt, ist völlig vernunftgemäß, die Grundlage aller höchsten Weisheit und Wissenschaft [1]).

Man kann ihn beweisen: für ihn spricht der Beweis des Geistes und der Kraft. Die Weissagungen [2]), die prophetischen, wie die späteren in unsern Evangelien; die Wunder, die noch fortwährend durch das Ablesen des Evangeliums an Kranken und Besessenen geschehen [3]), als eine göttliche Machtwirkung, welche die bösen Wunder betrügerischer Menschen und Geister entkräftet [4]); das Wunder der entsündigenden, die Menschenherzen erneuernden Macht des Christenthums [5]): sie sind ein heller Beweis seiner Wahrheit. Allenthalben stehen die Gemeinden des Herrn da, und leuchten wie die Sterne, in der Finsterniß des allgemeinen Verderbens. Das Wort des Herrn hat das ganze Menschengeschlecht bezwungen; es findet sich keine Art und keine Gattung von Menschen, die sich der Macht des Evangeliums hätte entziehen können. Außerordentlich ist die Geschichte seiner Ausbreitung, mag man die Personen betrachten, durch die, oder die Umstände, unter denen es sich verbreitete. Kaiser, Feldherren, Statthalter, Obrigkeiten, Soldaten und Volk stellten sich der Lehre Christi entgegen, und es siegte sein Wort, wie es seiner Natur nach unaufhaltsam ist, über Alle; und mächtiger als sämmtliche Widersacher unterwarf es sich Griechenland, die Barbarenstämme dem größeren Theile nach und führte viele tausend Seelen zu der von ihm verkündigten Lehre [6]). So erweis't sich das Christenthum als ein Werk der göttlichen Schöpferkraft: Gott hat es begründet durch

---

1) S. Abth. I, 325. 2) Ebenda S. 286.
3) C. Cels. I, 321. 325. 361. 4) Ibid. II, 425. 5) Ib. III, 466.
6) Ib. I, 323.

die Propheten, oder vielmehr durch seinen Sohn, vor und nach der Menschwerdung desselben. Das Christenthum ist Offenbarung Gottes, der mit mannichfaltiger Weisheit und durch große Wunder erst das Judenthum, und dann das Christenthum aufgerichtet hat. Es ist dasselbe Offenbarung der vollkommenen Wahrheit [1]).

Dies sind in geordneter Folge die Grundzüge der Apologie des Origenes, die in derselben ungeordnet angetroffen werden. Auch so ist sie der erste Versuch einer vollständigen Beweisführung für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums [2]). Spätere [3]) haben diese Bahnen verfolgt, wie Origenes durch Frühere sich auf sie hingeleitet fand [4]).

Die Hexaplen und der Text des Neuen Testaments.

Die Angaben der Alten bestätigen es, was innere Gründe verbürgen, daß jenes große polemisch kritische Bibelwerk, welches

---

1) S. Abth. I, 328.

2) Ich folge in diesem Abrisse der Apologie des Origenes der Darstellung von Böhringer in seiner Schrift, die Kirche Christi und ihre Zeugen, Zürich 1842, I, 132.

3) Vor allen Eusebius. S. Hänell de Eusebio Caes. religionis Christ. defensore. Gotting. 1843 p. 63.

4) S. Tzschirner's Fall des Heidenthums I, 510. — Die älteste griechische Ausgabe der Bücher gegen den Celsus ist die von Dav. Höschel (Augustae Vindel. 1605. 4), die aus zwei Handschriften gefertigt worden ist. Die zweite von W. Spencer (Cantabrig. 1658; ed. 2 ibid. 1677) ist ein Abdruck jener ersten, welcher einzelne Höschel'sche Randlesarten in den Text aufgenommen hat. De la Rue konnte die Lesarten von acht Handschriften und die Conjecturen von Guiet und Bouhereau benutzen. Aber man wird finden, daß der Text nur um sehr we-

Origenes schon in Alexandria begonnen hatte [1]), nur allmälig gefördert, und erst spät vollendet wurde. Von neuem erweitert, wenn Origenes neue Übersetzungen fand, waren die Hexaplen einer steten Vervollkommnung fähig, und wenn Epiphanius sagt [2]), daß die Arbeit sich durch acht und zwanzig Jahre hinzog und erst in Tyrus, nicht lange vor Origenes Tode, beendigt wurde, so entsprechen dem auch die Angaben bei Origenes selber. Als er seinen Brief an Julius Africanus schrieb, war er mitten in der Arbeit [3]); in dem spätesten seiner Werke, den Tomen zum Matthäus, gedenkt er der Hexaplen als einer hinter ihm liegenden Leistung [4]). Beschäftigt hat ihn dies große Sammelwerk fast sein ganzes Leben hindurch. Die Vollendung, oder besser der Abschluß, ist neben seinen spätesten Commentaren die Frucht seines Lebensabendes. So beschreiben wir die Hexaplen am paßlichsten

---

nig von den früheren Ausgaben abweicht. Über die Übersetzungen dieser Bücher s. de la Rue Praef. in T. I p. IX, u. Mosheim's Vorrede S. 5.

1) S. Abth. I, 374.

2) Epiphan. de Pond. et mens. c. 18. Irrig ist freilich, daß er hier die acht und zwanzig Jahre für den Aufenthalt desselben in Tyrus rechnet.

3) Ep. ad Iul. Afric. p. 17: *γυμνάζοντες αὐτῶν (τῶν γραφῶν) τὸν νοῦν ἐν πάσαις ταῖς ἐκδόσεσι καὶ ταῖς διαφοραῖς αὐτῶν.* Man beachte das Präsens *γυμνάζοντες*. Origenes würde *γυμνάσαντες* gesagt haben, wenn die Vergleichung schon vollendet war. Über die Zeit der Abfassung dieses Briefes s. oben S. 59.

4) Tom. in Matth. XV, 671, wo das *εὕραμεν ἰάσασθαι* die Vollendung anzeigt. Schon in dem Fragment aus dem Commentar zu den Psalmen (Sel. in Ps. 515), welcher in Alexandria begonnen wurde, hat er Theodotion, Symmachus, Aquila und das Hebräische, die Quinta und Sexta verglichen, und dies Stück könnte zur Einleitung des Commentars gehört haben, und also schon in Alexandria verfaßt sein; woraus denn folgen würde, daß schon hier die Arbeit weit gefördert war. Aber ein so hohes Alter des Stücks ist doch nicht zu verbürgen. Dasselbe gilt von dem Rest der Auslegungen des Klageliedes Sel. in Thren. p. 321 und anderen Stellen, welche Hindeutungen auf die Hexapla enthalten. Die meisten Neueren setzen die Vollendung derselben viel früher, in die Zeit vor 231, oder um 236.

hier, und verbinden damit einen Rückblick auf seine gesammte Thätigkeit für Kritik und grammatische Auslegung.

Bei Berührungen mit jüdischen Gegnern, welche den hebräischen Bibeltext kannten, und Berufungen auf den Text der Septuaginte zurückwiesen, wenn er vom Grundtexte abwich [1]), mußte dem Origenes, sobald er auf diesen Widerspruch einging, vor allem die große Verderbtheit der damaligen Handschriften der Septuaginte bemerklich werden.

Dieselbe ist gewiß nicht das Werk Eines Verfassers [2]), und hatte vielleicht niemals in irgend einem ihrer Theile eine völlig feste Gestalt. Sie kann, mindestens theilweise, aus verschiedenen, in den hellenistischen Synagogen üblichen Dolmetschungen entstanden sein [3]). In diesem Falle gab es gleich anfangs verschiedene Texte, und jeder kundige Vorleser war zu Änderungen berechtigt. Jedoch auch ohne diese Voraussetzung erklärt sich das schnelle Verderbniß der Texte. Kein anderes Werk des Alterthums wurde in gleich kurzer Zeit so allgemein verbreitet, so vielfach gebraucht und abgeschrieben, wie dieses. Schon diese große, schnelle Vervielfältigung war dem Texte nachtheilig: die Willkühr, mit welcher die Abschreiber, Besitzer und Leser, Juden und Christen, nach damaliger Weise, unbedenklich das Verbesserliche änderten [4]), verderbte ihn völlig. So mußte denn schon Origenes fast alle die zahllosen Verschiedenheiten der Lesart, die vielfältigen Schreibfehler, willkührlichen Änderungen, Auslassungen und Zusätze beklagen [5]), un-

1) S. Abth. I, 234. 2) S. Gesenius Jesajas I, 56.

3) Ist es dies, was der Fabel des Aristeas von den vielen Übersetzern, die alle unabhängig von einander (im Wesentlichen) übereinstimmten, zu Grunde liegt?

4) Credner in den Beiträgen zur Einleitung II, 84 weis't nach, daß der Text, welchen Justin der Märtyrer brauchte, oft in den messianischen Stellen nach dem Hebräischen, wahrscheinlich durch christliche Hände, berichtigt war.

5) Tom. in Matth. XV, 671: *νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορὰ, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης*

ter welchen noch die heutige Kritik vergeblich das Ursprüngliche sucht. Die Verderbtheit der Texte war schon damals nur um wenig geringer, als jetzt [1]: man kann es beweisen. Denn noch ist es nicht unmöglich, wenn man die Anführungen der Kirchenväter vor Origenes beachtet, die Beschaffenheit der Texte, die er vorfand, der besseren, wie der schlechtesten, ungefähr zu erkennen [2].

τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων. Dies sagt Origenes zunächst von den Handschriften des neuen Testaments, schließt aber sogleich im Folgenden die des alten mit in dieses Urtheil ein. Und bald nach Origenes, bei Eusebius, Hieronymus und Anderen werden die Klagen über das grenzenlose Verderbniß der Septuagintatexte ganz allgemein.

1) Nur die Verwirrung, welche durch die Hexaplen selber entstand, seit man den Septuagintatext derselben ungeschickt vervielfältigte, ist noch hinzugekommen. Den jetzigen Bestand der Septuagintalesarten giebt das große Sammelwerk von Holmes.

2) „Den Text der LXX in seiner größten Entartung zeigt die Handschrift 18 (bei Holmes), Cod. Fesul. zu Florenz. — — Gleichwohl sind ihre Lesarten oft durch den Beitritt Philo's und Justin's gestützt. Diese Handschrift ist also Muster der Verwirrung des Textes der LXX vor Origenes Zeit, und setzt demnach eine Quelle höheren Alters voraus. Ihr zunächst steht die Handschrift 129. — Einen besseren Text aus derselben Zeit vor Origenes liefern die Handschriften X. 31. 55. 76. 134." Credner in den Beiträgen zur Einleitung II, 94. Die unverbesserten Texte würde nach Hieronymus (Ep. ad Sunn. et Fretel. p. 627: editionem quam Origenes et Caesariensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores κοινήν, i. e. communem appellant atque vulgatam) schon Origenes die κοινὴ genannt haben, und so nimmt es Hody (p. 605). Aber Hieronymus setzt am a. O. der κοινὴ die hexaplarische Recension entgegen, und verräth so selber, daß der Name erst im Gegensatze zu dieser gebildet wurde. Damit stimmt was er am a. O. sagt: κοινὴ pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum vetus corrupta editio est, und Prooem. in L. XVI Comm. in Ies.: Editio vulgata, quae κοινὴ dicitur et in toto orbe diversa est. Die Unterscheidung eines vulgären und verbesserten Textes kann ja auch erst in den Zeiten nach Origenes üblich geworden sein.

Zu dem Versuch einer kritischen Wiederherstellung ermunterte der Vorgang Aristarchs und anderer alexandrinischer Kritiker, und es unternahm Origenes das unermeßlich schwierige Werk. Gab es eine Urschrift im Serapeum, welche den Brand im zweiten Jahre des Commodus überdauerte [1]), so durfte er nur sie vergleichen; nichts konnte weiter erforderlich sein. Aber nie kann eine Urschrift aller Bücher der Septuaginta von einer Hand, und schwerlich je im Serapeum von jedem derselben die Urschrift vorhanden gewesen sein. So blieb nur übrig, viele Texte zu vergleichen. Unterstützt von Ambrosius sammelte Origenes schon in Alexandria Handschriften der Septuaginte, die er verglich mit unermüdlichem Fleiß [2]), damals und bis in sein spätestes Alter [3]). Bald lernte er genaue, sorgfältige Abschriften von den minder zuver-

1) Wie früher Epiphanius, und unter den Neueren selbst Usher meinte, bei Hody p. 641. 643. Andere meinen, es sei im Brande unter Julius Cäsar untergegangen: R. Simon hist. crit. du Vieux Test. p. 192.

2) Ep. Origen. de Ambr. I, p. 3: ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις (inter coenandum et post coenam) φιλολογεῖν καὶ ἀκριβοῦν τὰ ἀντίγραφα ἀναγκαζόμεθα. Und diese Arbeit geschah für den θεῖος λόγος. Es waren also Bibelexemplare, die Origenes verglich. S. Abth. I, 374.

3) Hom. in Cant. 2 p. 18, wo jedoch der Ausdruck Hebraica *veritas* dem Hieronymus angehört; Origenes hatte nur κατὰ τὸ Ἑβραϊκόν. Ferner Sel. in Ezech. c. 7 p. 421; in Ps. 69 p. 737; Hom. in Ierem. XVI, 231; c. Cels. V, 614. Auch wenn Origenes Ep. ad Iul. Afric. p. 17 sagt, er habe alle ἐκδόσεις des alten Test., d. i. die verschiedenen Übersetzungen desselben, Theodotion, Symmachus, Aquila u. s. w. (vgl. Tom. in Matth. XV, 671), und auch den hebräischen Text sorgfältig verglichen, dem alexandrinischen jedoch vorzüglichen Fleiß zugewendet (μετὰ τοῦ ποσῶς μᾶλλον ἀσκεῖν τὴν ἑρμηνείαν τῶν O), so darf man wohl in diesem Ausdrucke finden, daß er für denselben mehrere oder viele Handschriften benutzte, während ihm das Hebräische, und jene neueren Übersetzer, mindestens größtentheils, nur in je einer Handschrift vorlagen. Epiphanius bestimmt die Zahl aller Handschriften, die Origenes bei den Hexaplen brauchte, auf sechs und dreißig. Diese Angabe steht (de Pond. et mens.) unter vielem Unrichtigen, könnte aber gleichwohl auf Überlieferung beruhen.

lässigen unterscheiden [1]), aber keiner von allen konnte er unbedingt den Vorzug geben, da auch die besseren so vielfach und regellos von einander abwichen. Er mußte außerhalb dieser chaotischen Verwirrung den festen Standpunkt suchen. Aber wo ihn nehmen? Der hebräische Text konnte für ihn nicht entscheiden. Nicht eben seine mangelhafte Sprachkunde entfernte ihn von diesem, — mit Hülfe mannichfacher Unterstützung [2]) mochte sie ausreichen; aber er hielt ja gerade den hebräischen Text für entstellt durch die späteren Juden: mannichfache Änderungen, Einschiebsel und Verstümmelungen sollte er durch sie erfahren haben. Ausdrücklich erklärt dies Origenes; wir können an seiner wirklichen Überzeugung nicht zweifeln [3]). Als Julius Afrikanus die Geschichte von Susanna und Daniel für verdächtig erklärte, weil sie im Grundtexte fehlt, erwiederte Origenes: es sei niemand berechtigt, „die alten Grenzen zu verrücken, welche die Väter gemacht haben" [4]). Er konnte nicht glauben, daß die göttliche Vorsehung allen Gemeinden, für die sie den eingeborenen Sohn als Lösegeld dahingab, sollte einen verfälschten Text zugewiesen und sie dadurch genöthigt haben, bei

---

1) Tom. in Ioan. VI, 108: *διὸ καὶ γέγραπται, ὅτι δίκαιος κύριος καὶ δικαιοσύνας ἠγάπησεν* (Ps. 10, 8). *οὕτω γὰρ ἐν τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις εὕρομεν, καὶ ταῖς λοιπαῖς παρὰ τοὺς ὁ ἐκδόσεσι, καὶ τῷ Ἑβραϊκῷ.* Hom. in Ierem. XV, 225: *δεῖ εἰδέναι ὅτι τὰ πλείονα τῶν ἀντιγράφων τῆς ἐκδόσεως τῶν ἑβδομήκοντα οὐκ ἔχει οὕτως. ὕστερον δὲ ἐπισκεψάμενοι καὶ τὰς λοιπὰς ἐκδόσεις, ἔγνωμεν γραφικὸν εἶναι ἁμάρτημα.*

2) Die bald dieser, bald jener *Ἑβραῖος*, und überall die wortgetreue Übersetzung des Aquila bot.

3) Hieronymus, welcher das A. T. neu aus dem Hebräischen übersetzte, und sich dabei gern auf Origenes berufen hätte, legt den Hexaplen die Absicht unter, den griechischen Text nach dem hebräischen zu berichtigen. Auch Rich. Simon (de Biblior. Editionib. Londin. 1694 p. 63), Hody (de Biblior. text. original. p. 294), und Amersfoordt (de Variis Lectionibus Holmesianis. Lugd. Bat. 1815. p. 113), wollen sie bei ihm finden. Wiefern diese Ansicht einige Wahrheit hat, wird sogleich erhellen.

4) Sprüchw. 22, 28.

den Juden um die richtigen heiligen Bücher zu betteln [1]). Dies war auch die damalige Ansicht der Kirche, in welcher die alexandrinische Übersetzung, die schon die Apostel brauchten, ein geheiligtes Ansehen besaß. Und auch später hat Origenes wieder bekräftigt [2]), was er bei dieser Gelegenheit aussprach: daß in dem ganzen alten Testament die zahlreichen Abweichungen der griechischen Übersetzung vom hebräischen Text auf späterer Verschlechterung der Grundschrift beruhen; daß die Juden, um Stellen hinwegzuschaffen, welche ihrem Volke zur Unehre gereichten [3]), manches gestrichen, anderes willkührlich eingefügt hätten [4]). Dagegen hielt er die Septuaginta in ihrer Urgestalt für unverbesserlich, für ein Werk göttlicher Eingebung [5]), wie gleichfalls die hellenistischen Juden schon lange sie dafür hielten, und wohl auch die palästinensischen, welche in den Synagogen sie vorlasen [6]). Demohnerachtet konnte

1) Ep. ad Iul. Afric. p. 16.

2) Hom. in Ierem. XVI, 234, nach der Textberichtigung des Huetius.

3) Wie das, was sich in der Historie von Susanna, und Hom. in Ier. l. c. findet.

4) Ep. ad Iul. Afric. p. 14. 24. Ganz vereinzelt steht die Angabe des Hieronymus zu Jes. 6., Origenes habe im 8ten Tomus zu demselben Propheten erklärt: quod nunquam Dominus et Apostoli, qui cetera crimina arguunt in Scribis et Pharisaeis, de hoc crimine, quod erat maximum, reticuissent. S. oben S. 56. Wir wissen nicht, in welchem Zusammenhange Origenes dies sagte, und mögen vermuthen, daß er hier die Glaubwürdigkeit des Textes und seiner Weissagungen im allgemeinen vertheidigte. Hieronymus, welcher mit Recht das hebräische Original der Septuaginte vorzog und aus jenem übersetzte, hob gern diese Stelle heraus, und verschwieg andere, wo Origenes unbedingt jenem griechischen Text den Vorzug gab. Ich verweise hier noch auf Lib. in Cant. I, 41, wo er bei einer abweichenden Lesart den tropischen Ausdruck der Septuaginte für den ursprünglichen nimmt. Er sagt hier: nos Septuaginta interpretum scripta *per omnia* custodimus, certi quod Spiritus sanctus mysteriorum formas obtectas inesse voluit in Scripturis divinis, et non palam atque in propatulo haberi.

5) S. Abth. I, 264.

6) Den Streit der Juden über die Zulässigkeit griechischer Übersetzungen

Origenes wohl in einzelnen Fällen den hebräischen Text, wo an eine absichtliche Verfälschung gar nicht zu denken war, als Hülfsmittel nutzen [1]). Und mehr war wirklich nicht rathsam. Durch ein bloßes Zurückgehen auf das Hebräische ließ sich unmöglich der ursprüngliche Text der Septuaginta gewinnen. Sie hatte sich ja oft vom Grundtext absichtlich entfernt, und eben Berichtigungen nach dem Hebräischen sind in ihr so vielfach das später Eingedrungene. Es bedurfte also noch anderer Mittel.

Jene Werthschätzung der Septuaginta bei den Juden war, seit den Zeiten Justin's des Märtyrers, manchen Zweifeln gewichen, und diese Zweifel steigerten sich bald bis zu hartnäckigem Widerspruche [2]), nach und nach zu fantastischem Abscheu [3]). Inzwischen hatte Aquila, ein jüdischer Proselyt aus Sinope, zur Zeit Hadrians [4]), eine mehr als wortgetreue, eine aufs stärkste hebraisirende Übersetzung geliefert, und in einer zweiten Ausgabe [5]), als sein Verfahren vornehmlich bei den Juden Beifall fand, vielleicht das Äußerste in dieser Gattung des Übersetzens erreicht [6]). Etwa funfzig Jahre später, unter der Regierung des Commodus [7]),

---

in den Synagogen schlichtete im Jahre 551 Justinian durch die Novell. 146 zu Gunsten der Übersetzungen. Vgl. Photius Nomocan. XII, 3.

1) Insofern hat des Hieronymus Angabe einiges Wahre.

2) Dial. c. Tryph. c. 68.

3) Talm. Babyl. Tractat. Taanith. fol. 50; Tract. Sopher. c. 1, bei Morinus Exercitt. Bibl. I, 8, c. 1.

4) S. Herbst's Einleitung in das A. T., herausgeg. v. Welte, Karlsr. 1804. I, 156.

5) Hieronymus kannte beide Ausgaben, und benutzte sie nicht selten: Comment. in c. 4. 5. 8. 16. 18. 20. 22. 40. 42. 44 Ezech.; in c. 1 Dan.; in c. 12. 22 Ierem. — Montfaucon (Praelimin. in Hexapl. p. 48) vermuthet nicht ohne Grund, Origenes werde überall die zweite Ausgabe benutzt haben.

6) Quam (Aquilae secundam editionem) Hebraei κατ' ἀκρίβειαν nominant: Hieron. in c. 4 Ezech., und in c. 1 Dan.: Editio Hebraeorum, quae κατ' ακρίβειαν legitur. Vgl. Carpzow in der Critica sacr. p. 560.

7) Ich folge hier Credner in den Beiträgen zur Einleit. II, 254.

verfaßte Theodotion, ein Ebionit aus Ephesus, seine Überarbeitung der alexandrinischen Version. Stellenweise, wo sie vom Hebräischen sich entfernte, berichtigte er; nur das Buch Daniel übertrug er ganz neu, weil die Septuaginte es völlig entstellte. Eine dritte vollständige griechische Übersetzung gab Symmachus, gleichfalls ein Ebionit, samaritischer Abstammung, später als Theodotion, vor Origenes. Seine Übertragung ist, wie die Alten bezeugen, die vorhandenen Reste es bestätigen, verständlicher und minder barbarisch im Ausdruck, als Aquila, aber doch keineswegs frei, und rein griechisch, oder wohl gar gewandt und zierlich [1]). Auch Symmachus veranstaltete eine zweite Ausgabe, aber es ist unmöglich, ihre Unterschiede von der früheren zu erkennen [2]).

Außer diesen Übersetzungen gab es schon damals noch drei andere, die Origenes die Fünfte, Sechste und Siebente nannte. Es scheint jedoch die Fünfte und Sechste nur den Pentateuch, die kleinen Propheten, die Psalmen und das Hohelied, die Siebente allein die Psalmen und die kleinen Propheten umfaßt zu haben [3]). Oder Origenes fand von ihnen unvollständige Exemplare auf; oder er hat absichtlich sie nur theilweise benutzen wollen. Von diesen Übertragungen hatte Origenes die eine auf seiner ersten Reise nach Cäsarea in Palästina, zur Zeit des Caracalla [4]), zu Je-

---

1) Diese Eigenschaften rühmen an ihr Thieme (dissert. de Puritate Symmach. Lips. 1835. 4), Eichhorn, de Wette. S. dagegen die Proben bei Herbst am a. O. S. 160.

2) Nur sehr wenig läßt sich aus den Anführungen bei Hieronym. in c. 32 Ierem.; in c. 3 Nahum. entnehmen. In dem, was auf uns gekommen ist, sind gewiß beide Ausgaben in einander geflossen. Nach Montfaucon (l. c. p. 54) hätte Symmachus nicht sowohl eine zweite Ausgabe geliefert, als vielmehr nur die erste an einzelnen Stellen verbessert.

3) Ich folge hier, gewiß mit Recht, dem späteren und aufs genaueste unterrichteten Montfaucon gegen Hody und die ihn ausschreiben. Nur von diesen Büchern fand Montfaucon (Praelimin. p. 17) Fragmente auf, und mehreres erwähnen die Alten nicht deutlich.

4) S. Abth. I, 372.

richo in einem Faſſe, die andere, auf der Reiſe nach Achaja [1]), zu Nikopolis bei Actium, aufgefunden; der Fundort der dritten iſt, wie die Zeit der Auffindung unbekannt [2]). Eben ſo wenig iſt auszumachen, welche von dieſen Überſetzungen er zu Jericho oder Actium gefunden hatte [3]), und wie lange ſie verborgen gelegen. Vermuthlich waren ſie ſämmtlich älter als Theodotion und Symmachus [4]), und ſämmtlich geſtatten ſie ſich mitunter ziemlich freie Paraphraſen. Der Verfaſſer der Sexta giebt ſich als Chriſt zu erkennen [5]); wenn Hieronymus auch ihn einen Juden nennt [6]), ſo wollte er, wie ſo oft mit dieſem Ausdrucke, den Judenchriſten bezeichnen. Andere griechiſche Überſetzungen hat Origenes nicht aufgefunden, und wenn ſich allerdings manche andere Übertragun-

---

1) Ebenda S. 409.

2) Euseb. HE. VI, 16.

3) Schon Euſebius wußte es nicht, wie die angef. Stelle zeigt, und Origenes ſcheint es ſelbſt nicht deutlich angegeben zu haben. Dies bleibt in der Anführung bei jenem erſichtlich, auch wenn man den Emendationen von Valeſius und Hody folgt. Wenn Hieronymus (Praef. in Origen. Homm. in Cant. p. 11) die zu Nikopolis aufgefundene Überſetzung die Fünfte nennt, und dabei ſich auf Origenes beruft, während man gemeinhin, nach Epiphanius, die zu Jericho früher gefundene für die Quinta nimmt, ſo könnte allerdings die ſpäter aufgefundene, wenn ſie über alle Bücher ſich erſtreckte, die Stelle vor der früher gefundenen, wenn dieſe nur einzelne Bücher umfaßte, erhalten haben. Aber es ſcheint doch Hieronymus nur von Euſebius am a. O. entlehnt, und nur weil hier des Fundes bei Nikopolis früher, als des anderen zu Jericho, gedacht wird, jene nikopolitaniſche Überſetzung die Quinta genannt zu haben. Nach Hody hätte die hierichuntiſche die ſiebente Stelle eingenommen. Die Frage iſt ebenſo unerheblich als unentſcheidbar. Was unter den alten Berichterſtattern die ſpäteren, Iſidorus Hisp., Zonaras und andere ſagen, ruht auf den Zeugniſſen der früheren, und zum Theil auf dem Mißverſtändniſſe derſelben.

4) Euſebius ſagt von ihnen: *τὸν πάλαι λανθανούσας χρόνον.* Vgl. Montfauc. Praelimin. p. 58.

5) Habac. 3, 13: *ἐξῆλθες τοῦ σῶσαι τὸν λαόν σου διὰ Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ*

6) Apolog. c. Rufin. II, 34.

gen einzelner Stellen in den Handschriften der Septuaginta als Randanmerkungen erhalten haben, so ist doch keine derselben nachweislich aus der Zeit des Origenes, das Meiste Eigenthum späterer Kirchenväter, welche einzelne Stellen im Sinne des Grundtextes wiederzugeben suchten [1]), oder Entlehnung aus der syrischen Übersetzung [2]). Auch die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs, oder eine Übertragung derselben ins Griechische, haben erst Spätere zu Hülfe genommen [3]).

Keiner von jenen Versionen konnte Origenes den Vorzug vor der alexandrinischen geben wollen. Aber es war ein glücklicher Gedanke, sie für die Besserung des Septuagintatextes zu brauchen. Sie waren nicht nur von willkührlichen Änderungen frei geblieben [4]): die Septuaginta war überdies für einige derselben ohne Zweifel benutzt worden, oder gar ihre Grundlage. Man durfte hier Spuren älterer und neuerer Septuagintatexte vermuthen. Und so stellte denn Origenes diese Versionen neben die Septuaginta und den hebräischen Text, zunächst um jene ihrer ursprünglichen Gestalt näher zu bringen. Wo die Septuagintatexte von einander abwichen, gab er dem den Vorzug, was in den an-

---

1) Unter dem Namen ὁ Ἑβραῖος wird aus Kirchenvätern, vornehmlich aus Hieronymus, angeführt, was sie über den Sinn einer Stelle im Hebräischen angeben.

2) Nicht aus Hieronymus, von Sophronius wieder ins Griechische übertragener, lateinischer Übersetzung, wie Döderlein (quis sit ὁ Σύρος, V. T. graecus interpres. Altdorf. 1772. 4) und Eichhorn (Einleit. I, 454) meinen. Letzterer ist überhaupt in allem, was er über die Versionen, insbesondere über Origenes Hexapla sagt, unzuverlässig und abhängig. S. über den Σύρος Herbst S. 162. Daß Syrisch so viel als Hebräisch sei, folgt aus dem Epilog zu Hiob bei den LXX; vgl. Hupfeld in den Studd. u. Krit. 1830, I, 290.

3) Herbst S. 163. Origenes selber kannte nicht einmal die samaritischen Schriftzeichen: Sel. in Ezech. p. 424; um so weniger kann er die samaritischen Texte für die Hexaplen genutzt haben.

4) Tom. in Ioan. VI, 141: ... τῶν μηδέπω διαστραφεισῶν ἐκδόσεων Ἀκύλου, καὶ Θεοδοτίωνος καὶ Συμμάχου.

dern Übersetzern Bestätigung fand [1]). Zugleich ergab sich das Verhältniß der Septuaginta zur hebräischen Grundschrift. Und dies, die Nachweisung, wo die alexandrinische Übersetzung vom hebräischen Texte sich entferne, wo dieser mehr oder weniger, oder dasselbe in anderer Folge enthalte, war der eigentliche Zweck der Hexaplen und ihrer kritischen Zeichen, für welchen jene vorläufige Feststellung des Septuagintatextes nur die Vorstufe bildete.

Man hat Origenes Verdienste um die Kritik jenes Textes überschätzt, wenn man glaubte, er habe überall erst alle seine Handschriften von ihr buchstäblich verglichen, um bei jeder Abweichung das, wofür jene neueren Übersetzer, sämmtlich oder in der Mehrzahl, zeugten, in seinem hexaplarischen Texte vorzuziehen. Und wo viele oder manche seiner Septuagintaexemplare mehr enthielten, als in allen sich fand, habe er jedes Mehr über das allen Gemeinsame vorläufig als Zusatz betrachtet, um darauf durch die Vergleichung mit jenen Übersetzern zu entscheiden, ob es wirklich in den Text gehöre, oder überflüssige Zuthat sei [2]). Auf diese Weise würde Origenes, von dem wir doch wissen, daß er, vor allem bei heiligen Texten, geneigter war, anzuerkennen, als zu verwerfen [3]), der heiligen Septuaginta vielfach entzogen haben, was ihr doch angehörte [4]); und weshalb bezeichnete er denn als Eigenthum der

---

1) Tom. in Matth. XV, 671: *τὴν μὲν οὖν ἐν τοῖς ἀντιγράφοις τῆς παλαίας διαθήκης διαφωνίαν, θεοῦ διδόντος, εὕραμεν ἰάσασθαι, κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν. τῶν γὰρ ἀμφιβαλλομένων παρὰ τοῖς ἑβδομήκοντα, διὰ τὴν τῶν ἀντιγράφων διαφωνίαν, τὴν κρίσιν ποιησάμενοι ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων τὸ συνᾴδον ἐκείναις ἐφυλάξαμεν.*

2) So meint es Credner in den Beiträgen II, 237. Schon Ernesti (de Origene Interpr. c. 12) glaubte, Origenes habe eine eigentlich kritische Recension der Septuaginta, durch Vergleichung ihrer Handschriften, beabsichtigt.

3) S. Abth. I, 242.

4) Man darf nicht mit Credner sagen, daß es nach den Hexaplen scheinen könne, als habe Origenes nur Handschriften der Siebzig mit den größten Lücken gebraucht. Die Genesis erhielt von ihm verhältnißmäßig

der anderen Übersetzer, was auch Septuagintaexemplare enthielten? Nicht ein kürzester Text der Septuaginta, ein recht vollständiger lag in Origenes Absicht. Nichts strich er, was sie reicher, als die anderen Texte macht; er bezeichnete nur dies Überflüssige mit Obelen. Eher ließe deshalb sich denken, er habe, immer ausgehend von dem erweitertsten seiner Septuagintatexte, das, was ihm in den übrigen Septuagintahandschriften fehlte, wenn jene Übersetzer es boten, sogleich, ohne kritisches Zeichen, aufgenommen; und nur wenn für den kürzeren Text die Gesammtheit der Abschriften der Siebzig, oder die Mehrzahl in Übereinstimmung mit mehreren jener Übersetzer zeugte, habe er dieses Wenigere als ächte, ursprüngliche Lesart angesehen und das Mehr nicht anders, als unter dem Asteriskus hinzugefügt. Auch so würde sich erklären, wie sich immer noch so manches finden konnte, was unter Asterisken einzufügen war.

Indessen überschätze man hier nicht Origenes Verdienste. Eine nach festem Principe durchgeführte Benutzung der Handschriften und Versionen war nicht mehr im Geiste der Zeit, eine eigentlich kritische Revision der Septuaginta gar nicht Hauptzweck für Origenes. Er wollte es darlegen, wiefern sie mehr oder weniger gab, als der hebräische Text [1]), und dabei dem Urtheil der Leser nur

---

wenige Asterisken, überhaupt wenige kritische Zeichen, ebenso das 3te, 4te und 5te Buch Mose, unter den Propheten Jesajas und Ezechiel. Die meisten Asterisken fanden sich im Exodus, wo in Cap. 28 und 36 ff. vieles zu ordnen war, ferner in den Büchern Josua, den Richtern, dem Jeremias und Hiob. S. Montfauc. Praelim. p. 37. 61.

1) Tom. in Matth. XV, 672: *καί τινα μὲν ὠβελίσαμεν ἐν τῷ ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα, οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντα περιελεῖν· τινὰ δὲ μετ' ἀστερίσκων προσεθήκαμεν, ἵνα δῆλον ᾖ, ὅτι μὴ κείμενα παρὰ τοῖς ἑβδομήκοντα ἐκ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων συμφώνως τῷ ἑβραϊκῷ προσεθήκαμεν.* Und Ep. ad Iul. Afric. p. 16 sagt er: ... *οἷς σημεῖα παρεθήκαμεν, τοὺς καλουμένους Ἕλλησιν ὀβελούς, ἵν' ἡμῖν γνώριμον ᾖ τὸ τοιοῦτον* (sc. παρ' Ἑβραίοις αὐτὰ οὐχ εὑρίσκεσθαι)· *ὡς πάλιν ἀστερίσκους, τοῖς κειμένοις μὲν ἐν τῷ ἑβραϊκῷ, παρ' ἡμῖν δὲ μὴ εὑρισκομένοις.* Ganz dasselbe berichtet Ru-

vorarbeiten, nicht es bestimmen [1]). Hiefür genügte ein Septuagintatext, der zunächst mit Hülfe der vorhandenen Septuaginta-

---

fin Invect. II adv. Hieron., wo er mit den Worten schließt: Ita ergo fecit et ille, — neque verbum aliquod de suo unum saltem inseruit, neque nostrorum exemplarium fidem fecit in aliquo vacillare; und so auch Epiphan. de Pond. et mens. c. 2. Erst Hieronymus, wo er seine eigene Übersetzung des hebräischen A. Testaments, nicht der Septuaginte, rechtfertigen will, schiebt dem Origenes die Absicht einer Berichtigung der letzteren aus dem Hebräischen unter, indem er den Obelos desselben für das Zeichen unbedingter Verwerfung nimmt, und leitet überdies die Einfügungen, die Origenes mit dem Asteriskus bezeichnete, ausschließlich aus Theodotion her. So sagt er in der Ep. ad Sunniam et Fretel. II, 627: Ubi quid minus habetur in Graeco, ab Hebraica *veritate* Origenes de translatione Theodotionis addidit et signum posuit asteriscum, id est stellam, quae quod prius absconditum videbatur, illuminet et in medium proferat. Ubi autem quod in Hebraeo non est, in Graecis codicibus invenitur, *ὀβελόν*, id est, iacentem praeposuit virgulam, quam nos Latine veru possumus dicere: quo ostenditur *iugulandum esse et confodiendum*, quod in *authenticis* libris non invenitur. Quae signa et in Graecorum Latinorumque poëmatibus inveniuntur. Hiemit stimmt völlig, was Hieronymus in seinen Praefatt. in Pentat., in Paralip. ad Chromat., in Versionem Iobi, und im Prooem. Commentt. in Dan. über die Hexaplen sagt. Und in einem Briefe an Augustin (II, 626. Ep. 74) nennt er, nicht ohne Leidenschaft, den hexaplarischen Text eine verderbte Septuaginta, in die Origenes den Theodotion hineingeschoben habe. Ihm folgt Augustin de Civ. Dei XVIII, 43 in der Angabe: nonnulli codices Graecos interpretationis LXX ex Hebraeis codicibus *emendandos* putarunt, wo er jedoch sogleich hinzufügt: nec tamen ausi sunt detrahere, quod Hebraei non habebant et LXX posuerunt, sed tantummodo addiderunt, quae in Hebraeis inventa, apud LXX non erant, eaque signis quibusdam, in stellarum modum factis, ad capita eorundem versuum notaverunt, quae signa asteriscos vocant. Illa vero, quae non habent Hebraei, habent autem Septuaginta, similiter ad capita versuum iacentibus virgulis, sicut scribuntur unciae, signaverunt.

1) In der angef. Stelle aus Tom. in Matth. XV, 672 fährt Origenes fort: *καὶ ὁ μὲν βουλόμενος προήται αὐτὰ (ἃ προσεθήκαμεν), ᾧ δὲ προσκόπτει τὸ τοιοῦτον, ὃ βούλεται περὶ τῆς παραδοχῆς αὐτῶν ᾖ μη ποιήσῃ.*

handschriften und der Versionen, aufs beste vervollständigt, festgestellt, darauf mit der Grundschrift verglichen, und wo er auch jetzt noch mehr oder weniger als diese enthielt, mit Obelen oder Asterisken versehen, wo es fehlte, von neuem aus jenen Versionen vervollständigt wurde.

So hatten denn die Hexapla vor allem jenen apologetischen, man kann auch sagen polemischen Zweck. Es sollten durch sie die christlichen Lehrer erfahren, wo die Septuaginta mit dem hebräischen Text übereinstimme, und wo sie abweiche, um dadurch zu den Streitunterredungen mit den Juden gerüstet zu sein. Die Einwendungen der Juden gegen die Zuverlässigkeit der Anführungen und ihr Spott über die verfälschten Texte der Christen sollten aufhören [1]). Zu diesem Zwecke bediente sich nun Origenes in seinen Hexaplen der damals üblichen kritischen Zeichen, des Obelus und Asteriskus [2]). Was im hexaplarischen Texte der Siebzig

1) Ep. ad Iul. Afric. p. 17: ... *ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι μὴ προφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν· ... τοιαύτης γὰρ οὔσης ἡμῶν τε πρὸς αὐτοὺς ἐν ταῖς ζητήσεσι παρασκευῆς, οὐ καταφρονήσουσιν, οὐδ' ὡς ἔθος αὐτοῖς, γελάσονται τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντας, ὡς τἀληθῆ παρ' αὐτοῖς ἀναγεγραμμένα ἀγνοοῦντας.*

2) Die alexandrinischen Grammatiker brauchten eine große Anzahl kritischer Zeichen, die sie oft ganz verschieden anwendeten. S. Villoison. Ilias, Prolegg. p. LIX. Villoison glaubt, auch Origenes habe viele derselben angewendet, neue hinzugefügt und dadurch vielerlei bezeichnet. Ille Aristarchus sacer, sagt er p. XXI, addidit (notis, quas a profanis Criticis acceperat,) peculiaria signa, quae indicarent verba, sententias, plurimosque sensus latentes, ut ea, quae pertinent ad Iudaeorum repudiationem, ad legis carnis abiectionem, ad Novum Testamentum, ad vocationem gentium ad Christum, ad promissa Hebraeis facta, ad futurorum praescientiam etc. Solche Zeichen gab es allerdings, nach Epiphanius von den Gewichten und Maßen, bei alten Bibelexemplaren, namentlich den prophetischen Büchern, aber sie rühren nicht von Origenes her, und hatten am wenigsten in den Hexaplen durch ihn ihre Stelle. — Was die Asterisken und der Obelus sollten, sagt Origenes selber in der Stelle, welche die folgende Note nachweist, und diese Bedeutung der Zeichen war bei den Alten die gewöhnliche.

der Obelus bezeichnete, fehlte im Hebräischen; was der Asteriskus einführte, mangelte der Septuaginta, und fand sich im Hebräi-

---

S. Hody p. 291. Neben beiden soll Origenes in den Hexaplen, nach Epiphanius am a. O., auch die Lemnisken und Hypolemnisken, beide ein Querstrich, jener mit zwei Punkten, dem einen oberhalb, dem andern unter der Linie (÷), dieser mit nur einem Punkte unter derselben versehen (—), angewendet haben; wie dieser Berichterstatter meint, um anzugeben, wo von den sechs und dreißig Übersetzerpaaren auf Pharos entweder eins derselben — diesen Fall habe der Hypolemniskus bezeichnet, — oder zwei — was der Lemniskus zu erkennen gebe — von einander abwichen. So wenig dies die Bedeutung jener Zeichen gewesen sein kann, so wenig hat man über eine andere sich einigen können. Ich übergehe die völlig grundlosen Vermuthungen, und gedenke allein der folgenden. Isidorus Hisp. sagt, und nach ihm de Magistris, der Lemniskus bezeichne die Abweichungen verschiedener Übersetzer in den Worten, bei gleichem Sinne: der Hypolemniskus, welchen er das Antigraphum nennt, Verschiedenheit des Sinnes. Ihnen schließt sich Joh. Curter an. Aber bedurfte es wohl dafür der Zeichen? Masius, welchem Valesius und Huetius folgen, glaubt, der Lemniskus zeige bei Lesarten die Übereinstimmung vieler, der Hypolemniskus die von wenigen Codices an. Nach Bugati soll der Lemniskus bezeichnet haben, was der LXX fehlte, während es sich in anderen Übersetzungen vorfand; wie Asterisken und Obelen das Verhältniß zum hebräischen Texte nachwiesen. Es deutet jedoch keine Spur bei Origenes oder Späteren auf solche Nachweisungen in den Hexaplen. Hody, — mit ihm stimmt Herbst überein, — hält die Lemnisken und Hypolemnisken für Zeichen, welche das Gebiet der Obelen und Asterisken abgrenzen sollten. Aber diesem Zwecke diente der Doppelpunkt (Montfauc. Prael. in Hexapl. p. 39). Montfaucon (p. 42) vermuthet, der Lemniskus habe allein der Septuaginta eigene, der Hypolemniskus dieser und dem Theodotion gemeinsame verwerfliche Lesarten bezeichnet. Auch dies ist nicht erweislich, und da unter den Alten allein Epiphanius dieser Zeichen als ursprünglicher Bestandtheile der Hexaplen gedenkt, so ist die ganze Angabe in hohem Grade verdächtig. Diese Lemnisken und Hypolemnisken mögen später hinzugekommen sein; und leider sind sie gewiß später, wegen der großen Ähnlichkeit mit den Obelen, für solche gehalten worden. Darauf läuft auch hinaus, was H. A. Hahn in seiner Ausgabe des Daniel, die ich später anführe, zu dem Abschnitt von Su-

schen, wie bei einem oder mehreren der übrigen Übersetzer [1]). Aus ihnen brachte Origenes dieses Mangelnde in seinen hexaplarischen Septuagintatext: am öftesten aus Theodotion, nicht ganz selten aus Aquila, bisweilen aus Symmachus, hin und wieder von mehreren zugleich entlehnend [2]). Das Hinzukommende sollten künftig auch die Christen beliebig benutzen können [3]).

Eine solche Bearbeitung des Bibeltextes war nicht nur ausführbar, mit einer Genauigkeit, die sich leicht ins Kleinliche verlor [4]): sie war auch wichtig genug für jene Zeit, um ein so mühevolles, nach damaligen Maßen fast ungeheures Unternehmen hervorzurufen. In sechs Reihen stellte Origenes stichenweise [5]) den hebräischen Text, in hebräischer und griechischer Schrift, und die Übersetzungen neben einander. Die zweite dieser Reihen, das Hebräische in den griechischen Schriftzeichen, war nöthig, weil dasselbe noch damals ohne die Vocale geschrieben wurde, und doch eben diese so oft über den Sinn entscheiden. Wäre uns doch jene erste Reihe, und diese zweite erhalten worden. Wir würden in beiden das wichtigste Hülfsmittel für die alttestamentliche Textkritik

---

sanna und Daniel bemerkt. Andere Zeichen, die Spätere bei der Benutzung der Hexaplen anwendeten, s. bei Montfauc. p. 66.

1) Tom. in Matth. XV, l. c.

2) S. Montfauc. Praelim. p. 39.

3) ... *καὶ ἵνα συγχρησώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις* (*τοῖς Ἰουδαίοις*). Ep. ad Iul. Afric. p. 17.

4) Selbst das *οὐν* des Aquila, welches dem hebräischen אֵת entspricht, merkt er an (Montfauc. p. 39.) und müßige Wiederholungen des Subjects im Hebräischen, wie zu Gen. 5, 5 (Montfauc. Hexapl. I, 22).

5) ... *διελών τε πρὸς κῶλα*, Euseb. HE. VI, 16. Nicephorus, unter den Neueren Christophorson, Petavius und Hody, verstehen unter den *κῶλα* die Columnen selber: letzterer, weil zuerst Hieronymus in seiner Bibelübersetzung die Verse abgetheilt habe. Indessen waren doch die Propheten und die poetischen Bücher des A. T. längst vor ihm in Stichen getheilt (s. seine Praef. ad Translat. Esaiae), und Origenes konnte für die Hexaplen überall kaum eine andere Weise, als die stichometrische wählen. Ich übersetze deshalb jene Stelle, wie Valesius und Stroth.

haben. Denn es hat zwar Origenes nicht verschiedene hebräische Bibelhandschriften verglichen und unter den Lesarten ausgewählt, wie Neuere meinen [1]): nur Ein hebräisches Exemplar besaß er zu eigen [2]), und dieses wird er in die Hexaplen aufgenommen haben; aber wir hätten doch in diesem vermuthlich einen sehr guten, vormasoretischen Text. Von diesem Theile der Hexaplen ist jedoch äußerst wenig auf uns gekommen, und dieses Wenige ist überall unzuverlässig [3]). Auf die beiden hebräischen Reihen folgte Aquila, welcher dem Hebräischen mit peinlicher Strenge nahe blieb, auf diesen Symmachus, nächst jenem der treuste Übersetzer, beide von den Juden damals gemeinhin der Septuaginte vorgezogen. So fanden sich in diesen ersten Columnen die Texte, deren sich die Juden bedienten. Hierauf folgte, — wo außer Theodotion noch die Quinta, Sexta und Septima hinzukamen, in der Mitte des Ganzen, — die Septuaginta mit den kritischen Zeichen. Zur Rechten derselben erschien Theodotion, nebst dem, was Origenes von jenen drei Übersetzungen besaß, oder benutzen wollte [4]).

---

1) Ernesti (am a. O. c. 12), nach der Ep. Iul. Afric. p. 16. Allein die *κατὰ Ἰουδαίους γραφαί* sind hier nicht verschiedene hebräische Bibelhandschriften, sondern überhaupt die biblischen Bücher im hebräischen Text. Gewiß hatte derselbe auch schon damals eine feste Gestalt, und jene Textvergleichungen wären für Origenes so entbehrlich, als unausführbar gewesen.

2) Dies sagt Eusebius HE. VI, 16.

3) S. Montfauc. Hexapl. I, 14. 22. Was derselbe in Cap. 1 der Genesis giebt, ist von ihm selber, zur Veranschaulichung der Einrichtung, welche Origenes dem Werke gab, aus dem jetzigen hebräischen Texte in griechische Schriftzeichen umgesetzt. Von ihm haben es Andere theilweise entlehnt.

4) Dies war im allgemeinen die Einrichtung des Werks, welches jedoch nicht überall auch nur die vier genannten Übersetzungen geben konnte. So sagt Origenes Sel. in Thren. c. 1 p. 321: *ἔκδοσις δὲ Ἀκύλα καὶ Θεοδοτίωνος ἐν τοῖς Θρήνοις οὐ φαίνεται* (non reperitur, al. *φέρεται*), *μόνου δὲ Συμμάχου καὶ τῶν ἑβδομήκοντα.* Montfaucon (Hexapl. II, 263) liest statt *φαίνεται — φέρεται*, und will beweisen, daß auch Aquila und

Einleitende Vorbemerkungen gaben kürzlich Nachricht von den Verfassern der Übersetzungen, oder von der Zeit der Auffindung [1]). Der Name Hexapla [2]) war für dies Werk, weil es überall mindestens sechs Columnen enthielt, der gewöhnliche; die Theile desselben, wo noch zwei neue Reihen der zuletzt aufgefundenen Übersetzungen hinzukamen, nannte man auch wohl die Octapla, aber der Name Enneapla findet sich nicht, obgleich man ihn hätte bilden können [3]).

Theodotion dieses Buch übersetzt und Reste dieser Übersetzungen sich erhalten haben, ferner, daß dem Origenes diese zu Gebote standen, und nur, vermuthlich weil sie von denen des Symmachus und der Septuaginte wenig abwichen, von ihm bei Seite gelassen worden seien. Daß auch diese Übersetzungen der Klagelieder vorhanden gewesen, muß nach Montfaucons Nachweisungen zugegeben werden; daß Origenes sie kannte und überging, bleibt unglaublich. — Die oben angegebene Reihenfolge berichten einstimmig die Alten, Eusebius, Epiphanius (de Pond. et mens. c. 19, wonach das, was er Haer. 64, c. 3 sagt, aufzufassen ist), Rufin (HE. VI, 16) und Hieronymus (Comment. in Tit. c. 3). Den Grund dieser Anordnung sieht man am richtigsten in dem Verhältnisse der beiden vorangestellten Übersetzungen zum hebräischen Texte, des Theodotion zu diesem und der Septuaginta, von welcher er sehr abhängig ist, und in dem späteren Hinzukommen, wie in der Unvollständigkeit der drei zuletzt gestellten Versionen. Die Angabe des Philastrius, Aquila habe unter den Übersetzungen bald rechts, bald auf der linken Seite die äußerste Reihe eingenommen, beruht auf einem Mißverständnisse, welches schon Huetius und Hody (p. 604) aufgedeckt haben.

1) Euseb. HE. VI, 16.

2) Ἑξαπλᾶ. So nennen das Werk Origenes, Eusebius, Epiphanius. Spätere brauchten auch den Singular, τὸ ἑξαπλοῦν, auch τὸ ἑξασέλιδον, Montfauc. Praelim. p. 3.

3) Ὀκταπλᾶ, Epiphan. de Pond. et mens. c. 19; spätere sagen auch wohl Ὀκτασέλιδον. Was die Τετραπλᾶ oder das Τετρασέλιδον gewesen, wird sogleich erhellen. Außer diesen Namen findet sich Einmal, in einem Codex Montfaucon's, der Name Πενταεέλιδον, welcher die Hexapla, wenn man die beiden hebräischen Reihen für eine derselben nahm, bezeichnen konnte.

Es gab auch eine Ausgabe dieſes Werks, welche neben der Septuaginte allein den Aquila, Symmachus und Theodotion enthielt, in derſelben Folge, in welcher die Hexaplen ſie aufführten, und Origenes ſoll ſelber dieſe Tetrapla angefertigt haben. Die Alten ſagen uns dies beſtimmt [1]), und es giebt keinen Grund zu Zweifeln daran [2]). Man fragt zwar, was die Tetrapla ſollten, und findet, daß auf Abſchriften davon faſt eben ſo wenig, als auf eine Vervielfältigung der Hexaplen zu rechnen war. Indeß waren doch die beiden hebräiſchen Columnen der letzteren das erheblichſte Hinderniß, und ſo konnte Origenes ihre Ausſcheidung angemeſſen finden. Und vermuthlich vereinfachte er noch auf andere Weiſe den Inhalt der Hexaplen in jenem Auszuge, den Tetraplen; wie dies wohl zu erkennen iſt, wenn man nur feſthält, daß ſie die ſpätere Arbeit ſind, nicht die urſprüngliche Grundlage der Hexaplen. Dieſe falſche Annahme iſt die gewöhnliche Anſicht [3]), und es verbindet ſich damit der Irrthum, daß

---

1) Euseb. HE. VI, 16: *ταύτας δὲ τὰς ἐκδόσεις ἁπάσας ἐπὶ ταὐτὸν συναγαγών, διελών τε πρὸς κῶλα, καὶ ἀντιπαραθεὶς ἀλλήλαις μετὰ καὶ αὐτῆς τῆς Ἑβραίων σημεώσεως, τὰ τῶν λεγομένων ἑξαπλῶν ἡμῖν ἀντίγραφα καταλέλοιπεν· ἰδίως τὴν Ἀκύλου καὶ Συμμάχου, καὶ Θεοδοτίωνος ἔκδοσιν ἅμα τῇ τῶν Ο ἐν τοῖς τετραπλοῖς ἐπικατασκευάσας.* Vgl. die Erklärung des Euſebius im Cod. March., welche Abth. I, 376 ſchon mitgetheilt iſt, und Epiphan. l. c.

2) Eichhorn, Eichſtädt, Auguſti und Andere hegen ſie doch, weil ſie eine zweite, ſo umfangreiche Arbeit nicht wahrſcheinlich finden. Gewiß war es nicht leicht, ein ſo umfangreiches Werk, wie die Tetraplen abzuſchreiben oder abſchreiben zu laſſen. Aber beſtellte doch auch der Kaiſer Conſtantin bei Euſebius auf einmal zwei Packwagen voll bibliſcher Bücher in Abſchriften, die Euſebius unverzüglich anfertigen ließ (de Vita Constant. IV, c. 34. 36. 37).

3) So Hody, Montfaucon, Holmes (Praef. in Pentat. Cap. I, 3), und die ihnen folgen. Die angeführte Stelle bei Euſebius, mag man auch nicht mit Valeſius *ἐπικατασκευάσας*, ſondern *ἐποικευάσας* leſen, kann nicht das frühere Vorhandenſein der Tetraplen beweiſen. Der Aoriſt iſt richtig gebraucht, auch wenn die Tetraplen ſpäter erſchienen, als die

die Tetraplen einen vulgären, auf keine Weise verbesserten Text der Siebzig gaben [1]). In diesem Falle würden sie durch die späteren Hexaplen völlig Werth und Geltung haben verlieren müssen; es wäre eine Thorheit gewesen, sie neben diesen zu Rathe zu ziehen. Und sollte wohl Origenes ein so nutzloses Werk, gesetzt, daß er vor seinem Erlernen der hebräischen Sprache es anfing, noch nachher fortgeführt haben? Gewiß nicht; aber zu glauben ist, daß er die vier Columnen der Hexaplen auszog, und in der dritten die Septuaginte ganz so gab, wie die Hexaplen sie lieferten, nur mit Hinweglassung der kritischen Zeichen und dessen, was dieselben einfügten, oder ausschieden. So war ein gereinigter Text ge-

---

Hexaplen. Das *καταλέλοιπεν* ist das Spätere, nicht die Anfertigung der letzteren.

1) Montfaucon (Praelim. p. 10) sucht dies durch Anführungen aus den Tetraplen, vornehmlich im Hiob, zu beweisen. Er geht dabei von der Vermuthung aus, daß die Chiffre *Δ* oder *Δπ.* die Tetraplen bezeichne, und schon der unbekannte Urheber der Anmerkung im Cod. Coislin. des Montfaucon, welche zu Ps. 86, 5 sagt, die Lesart *μητὴρ Σιών* habe sich im Tetraselidon, *μὴ τῆ Σιών* im Octaselidon gefunden, hat wohl dasselbe angenommen. Aber Montfaucon muß es doch selber eingestehn, in der Anmerkung zu Ezech. 16, 4 (Hexapl. II, 289), daß jene Chiffre die Vier (Aquila, Symm. LXX und Theodot.) bezeichne, und daß jene andere Vermuthung von ihm unsicher sei: Praelim. p. 66. Das Scholion, auf welches er sich ebenda p. 10 und Hexapl. I, 52 beruft, kann unmöglich von Origenes sein; wie dies die Angabe zeigt, daß der Text, den es zurechtstellen will, aus den Tetraplen genommen war: die Tetraplen sind hier gar nichts anderes als die Hexaplen selber. Bei der Montfaucon'schen Annahme über die Beschaffenheit des tetraplarischen Textes würde es ja auch eine Unmöglichkeit gewesen sein, Abschriften aus den Hexaplen nach den Tetraplen berichtigen zu wollen, wie dies doch Eusebius that (s. Abth. I, 376). Gleichwohl haben viele Neuere auch hier den Montfaucon ausgeschrieben. — Holmes am a. O. Cap. I, 4 hält den Text der Tetraplen, welchen auch er als den früheren ansieht, für verbessert durch Vergleichung verschiedener Septuagintahandschriften und der neueren Übersetzer, ohne Benutzung des Hebräischen, welches Origenes erst in den Hexaplen zu Hülfe genommen habe.

wonnen, und die beigefügten Übersetzungen ersetzten theils, durch Aquila, den hebräischen Text, theils boten sie die Mittel, den Septuagintatext mit jenem in Übereinstimmung zu bringen, und für das Verständniß eine exegetische Beihülfe. Denn es enthielten beide, die Tetraplen, wie das ausführlichere Werk, auch kurze exegetische Scholien [1]), meist mystische Deutungen der hebräischen Eigennamen [2]).

Die Hexaplen, mindestens funfzig sehr starke Bücherrollen, sind gewiß niemals abgeschrieben worden [3]), und bei der Zerstörung der cäsareensischen Bibliothek durch die Araber, im J. 653, mag das Werk, wenn nicht früher, bei der Einnahme durch die Perser, zu Grunde gegangen sein. Hieronymus fand es noch in Cäsarea, und brauchte es viel; später zeigt sich uns von diesem Autographon keine Spur. Auch die Tetraplen, so scheint es, wurden nicht vervielfältigt. Aber den hexaplarischen Septuagintatext mit seinen kritischen Zeichen hoben Pamphilus und Euse-

1) Von den Tetraplen sagt dies das schon Abth. I, 376 mitgetheilte Scholion. Es ist dasselbe aus dem Codex eines Abtes Apollinaris in den Cod. Marchal., welcher den Jesajas, Ezechiel und Anderes griechisch enthält, und dem achten Jahrhundert angehört, übergegangen. S. Montfauc. Praelim. p. 14. Aus diesem Codex hat Joh. Curter den Jesajas mit den Commentaren des Prokopius 1580 herausgegeben. Doch hat er die Obelen weggelassen, vielleicht zu Ehren der Septuaginte, während er die Asterisken aufnahm. S. Hody p. 619. Gleichwohl ist diese Ausgabe von Curter noch immer sehr wichtig, da Montfaucon den Codex nur wenige Tage benutzen konnte (Praelim. p. 74). Daß die Hexaplen Scholien enthielten, beweisen die erhaltenen Reste (Id. ibid. p. 18).

2) Gerade solche haben sich in den Handschriften in großer Anzahl erhalten.

3) Hieronymus sagt Praef. in Iob.: Iudaeus Aquila, et Symmachus et Theodotio — in ἑξαπλοῖς habentur apud *ecclesias*, nicht als ob mehrere Kirchen das Werk wirklich besessen hätten, sondern weil er, zur Rechtfertigung seiner eigenen neuen Übersetzung, die kirchliche Anerkennung, welche jene Verfasser vermöge der Hexaplen gefunden, stark bezeichnen wollte.

bius heraus, und verbreiteten ihn in den paläſtinenſiſchen Kirchen [1]; und einzeln wurden auch jene neueren Überſetzer nun öfter abgeſchrieben [2]. So geſchahe es, daß nicht nur ſehr viele Kirchenväter, vor allen Euſebius und Hieronymus, in jeder ihrer Schriften, auch Epiphanius und Theodoret, entweder die Hexaplen ſelber, oder doch die Überſetzungen einzeln benutzen konnten; und auch am Rande vieler Septuagintahandſchriften und Scholienſammlungen wurden Fragmente der griechiſchen Überſetzer beigefügt [3]. Dieſe Reſte ließen ſich wiedervereinigen [4]. Auch giebt

1) Hieronym. Praef. in Paralip.: Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat auctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat. *Mediae inter has provinciae Palaestinos legunt codices, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt.* Wo er, wie Ep. 74 ad Augustin.; Prooem. Comm. in Dan., eine ganz allgemeine Verbreitung dieſer Texte in den Kirchen, oder doch in ihren Bibliotheken, behauptet, da übertreibt er zu Gunſten ſeiner eigenen Leiſtungen, die nicht als Neuerung erſcheinen ſollten.

2) Magnis, ut scio (ſchreibt Hieronymus dem Rufin, Apolog. c. Ruf. II), sumptibus redemisti Aquilae et Symmachi et Theodotionis, quintaeque et sextae editionis Iudaicos translatores.

3) Nachweiſungen ſolcher Stücke in den Handſchriften giebt ſchon Hody p. 619, und aufs vollſtändigſte Montfaucon (Prael. p. 73), wo er auch die Väter aufführt, die er für ſeine Sammlung benutzte.

4) Schon Peter Morin fing an ſie zu ſammeln, in ſeinen Anmerkungen zur ſixtiniſchen Ausgabe der Septuaginte, Rom 1587. Flaminius Nobilis ſammelte die gleichfalls hier nutzbaren Reſte der alten lateiniſchen Itala. Von Druſius erſchienen die Veterum interpretum Graecorum in totum V. T. fragmenta collecta, versa et notis illustrata. Arnhem. 1622, nachdem er vorher eine Probe aus den Pſalmen (Antwerp. 1581) mitgetheilt hatte. Was ſich bei Hieronymus findet, ſtellte Martianay im zweiten Bande ſeiner Ausgabe deſſelben zuſammen. Das Hauptwerk iſt, obgleich es manches ſchon damals Geſammelte übergeht, Bernard de Montfaucon Hexaplorum Origenis quae supersunt etc. Paris. 1713. 2 Vol. fol. Einen Wiederabdruck dieſer Sammlung haben wir von Bahrdt (Lips. 1769. 70. 2 Vol. 8), welcher ſie aus einem Leipziger Codex vervollſtändigte, und manche der zahlreichen Un-

es eine syrische, aus dem hexaplarischen Texte buchstäblich treu gefertigte Übersetzung, welche die kritischen Zeichen desselben herübergenommen hat [1]). Diese hat man in neuester Zeit mit großer

genauigkeiten in den Angaben Montfaucon's, wie auch viele der Druckfehler, verbesserte, aber dagegen die so unentbehrlichen Anmerkungen desselben fast sämmtlich wegließ. Später haben das Vorhandene theils berichtigt und erläutert, theils vermehrt: J. G. Scharfenberg (Specimen animadversionum, quibus loci nonnulli Danielis et interpretum eius veterum, praesertim Graecorum, illustrantur, emendantur. Lips. 1774, 8. Animadversiones, quibus fragmenta versionum Graecar. V. T. a B. Montefalconio collecta illustrantur, emendantur. Lips. 1776. 80. 8.), J. Chr. Döderlein in Eichhorn's Repertor. I, 217; VI, 195, Chr. Fr. Matthäi, aus Moskauer Codd., ebenda IV, 257, J. F. Schleußner, der zu den Psalmen, dem Jesajas und den Sprüchwörtern Beiträge lieferte, die man in seinen Opuscc. critt. ad Vers. Graec. V. T. pertinentes. Lips. 1812. gesammelt findet, und Andere, die Rosenmüller in seinem Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese II, 466 anführt. Zur Einleitung in das Studium dieser Reste dient, neben J. F. Fischer's Clavis reliquiarum versionum Graecc. V. T. specimen. Lips. 1788. 8. und Novae clavis in Graecos interpretes V. T. — — atque editionis LXX interpretum hexaplaris specimina auctore E. G. A. Böckel, Lips. 1820. 4. die Chrestomathia Hexaplaris adornata a Ioh. Georg. Trendelenburg. Lub. et Lips. 1794. 8. mit ihren Prämonitis. Und ein Versuch zur völligen Wiederherstellung des hexaplarischen Textes des Jeremias ist die Schrift von G. L. Spohn: Ieremias vates e versione Alexandrinorum ac reliquorum interpret. Graec. emendatus notisque criticis illustratus. Lips. 1794. 1824. 2 Voll. 8.

1) Sie wurde von dem Bischof Paulus von Tella aus dem hexaplarischen Text, und zwar aus einer Abschrift jenes Codex, welchen Pamphilus und Eusebius aus den Hexaplen angefertigt hatten, in Alexandrien im J. 927 der Aere Alexanders, in der fünften Indiction, oder 617 n. Chr. verfaßt, und enthält alle Obelen und Asterisken des Origenes. Andreas Masius besaß von ihr eine Handschrift, welche die Bücher Josua, Richter, der Könige, der Chronik, Esra, Esther, Judith, und einen beträchtlichen Theil des Tobias und des Deuteronomiums umfaßte, und aus welcher er das Buch Josua in griechischem Texte mit einem Commentare (Antwerp. 1574. fol.) lieferte. Nach dem Tode

Sorgfalt theilweise herausgegeben [1]). Endlich finden sich arabische Versionen aus hexaplarischen Texten [2]), und Handschriften einer aus jener syrisch hexaplarischen Version gefertigten ara-

des Besitzers verschwand jede Spur dieser Handschrift, und man fing an, sie für eine Erdichtung zu halten. Aber im vorigen Jahrhundert fand man auf der ambrosianischen Bibliothek in Mailand in eben derselben Version die Psalmen, den Hiob, die Sprüchwörter, den Prediger und das Hohelied, die Weisheit Salomo's, Sirach, die zwölf kleinen Propheten, den Jeremias mit Baruch und den Klageliedern, den Daniel, Ezechiel und Jesajas, alles im Texte mit den origenianischen Zeichen, am Rande mit Varianten, Fragmenten der Übersetzungen Aquila's, Theodotion's, des Symmachus, und Scholien aus syrischen und griechischen Vätern versehen, gefertigt, zufolge der Unterschrift des Daniel und der kleinen Propheten im J. 616 n. Chr. (S. Bruns in Eichhorn's Repert. III, 166, und de Rossi specimen ineditae et hexaplaris Bibl. vers. Syro-Estranghelae. Parm. 1778. 4). Zu Paris fand sich das vierte Buch der Könige in derselben Version und mit denselben Eigenthümlichkeiten, von Paulus von Tella im J. 617 übersetzt (Bruns bei Eichhorn am a. O. Bd. VIII. IX. X). So ist Masius jetzt vollkommen gerechtfertigt, und nur der Verlust des Meisten von dem, was seine Handschrift enthielt, zu beklagen. Fände man insbesondere das Buch Esther, welches Masius hatte, wieder auf, so ließe sich entscheiden, ob die griechische Recension dieses Buches, welche Usher im J. 1655 am Schlusse seines Syntagma de editione LXX Interpretum herausgab, wirklich, wie er dafür hielt, für die hexaplarische, jedoch ohne Obelen, allein mit Asterisken versehen, gelten dürfe. Montfaucon schweigt ganz über diese Ausgabe, und behauptet, daß nichts vom Buche Esther aus den Hexaplen erhalten sei: Praelim. p. 62. Ganz neuerlich soll Tischendorf hexaplarische Stücke dieses Buches aufgefunden haben.

1) Den Jeremias und Ezechiel lieferte Norberg (Lond. Goth. 1787). Den Daniel verglich H. A. Hahn in seinem *Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα.* E Codice Chisiano post Segaarium sec. Vers. Syr. hexaplarem recognovit annotationibusque illustravit. Lips. 1845. 8. Herausgegeben hat ihn Bugati (Mediol. 1788), nach dessen Tode auch die Psalmen aus seinem Nachlaß sehr mangelhaft (ib. 1798) erschienen, welchen später Cighera die Prolegomenen Bugati's zu denselben, als Anhang der Schrift de Vita et scriptis Caiet. Bugati. Mediol. 1820. hinzufügte. Das Buch Hiob verglich Middeldorpf, in den Curae hexaplares in Iobum. Vratisl. 1817, und später gab er mit einem Commentar die

bischen Übersetzung [1]), von welcher auch schon Einzelnes veröffentlicht worden ist [2]).

---

vier Bücher der Könige aus dem Pariser Codex, von denen Hasse ein Specimen (Ien. 1782) veröffentlicht hatte, den Jesajas, die zwölf kleinen Propheten, die Proverbien, den Hiob ganz, das Hohelied, die Klagelieder und den Prediger Salom. (Berl. 1835. 2 Voll. 4). Einzelne kleine Stücke dieser Übersetzung findet man bei Eichhorn am a. O. Bd. III, wie bei Masius dasjenige, was in diesem Texte dem Buch Josua eigenthümlich ist. Leider hat Parsons bei der Fortsetzung der Holmes'schen Septuaginta dies alles gar nicht beachtet. Auch die syrische Übersetzung des Jacob von Edessa, im achten Jahrhundert verfaßt, von welchem wir den Daniel und die Genesis haben, — die übrigen Bücher des Pentateuchs sind von unbekannter Hand hinzugekommen, — ist für die Hexaplen einigermaßen zu benutzen. Sie ist entweder eine Revision der Übersetzung des Paul. von Tella, eine Änderung derselben nach der Peschito, wo sie wegen ihrer, dem griechischen aufs engste angeschlossenen Ausdrucksweise den Syrern unverständlich war, oder eine Correction des Peschitotextes nach der alexandrinischen Übersetzung. S. Herbst's Einleitung I, 204. Oft führt auch Barhebräus unter dem Namen, der Grieche, die Siebzig, den Aquila, Theodotion und Symmachus an, und theilt Stücke aus diesen Übersetzungen in syrischer Sprache mit.

2) Die arabischen Versionen der großen und kleinen Propheten, der Hagiographen mit Ausnahme des Nehemia, der Chronik und des Hiob, in den Pariser und Londoner Polyglotten sind aus hexaplarischen Texten geflossen. S. Gesenius zu Jesajas I, 1, 98; Spohn Ierem. Vates I, Praef. p. 21. Über arabische Psalmenübersetzungen aus dem Griechischen s. Döderlein in Eichhorn's Repert. IV, 57. Aus der Vorrede zum arabischen Pentateuch der bodlejan. Bibliothek giebt Hody p. 152. 623 dasjenige, was sie über Origenes Hexaplen mittheilt, das Irrige berichtigend.

1) Sie ist von Al Hareth ben Senan im 15. Jahrhundert verfaßt, und in vier Handschriften vorhanden, wovon sich zwei in Paris, zwei in der bodlejanischen Bibliothek befinden. S. Schnurrer in Holmes Praef. in Pentat. c. 4.

2) In der Londoner Polyglotte Tom. VI, und in White Letter to the Bishop of London, Oxf. 1779, welcher die bodlejanischen Handschriften benutzte. — Über eine andere, nestorianische Übersetzung des A. T. aus dem Syrischen ins Arabische findet man Auskunft bei Assemani

Eine besondere Ausgabe des neuen Testaments von Origenes gab es nicht. Das Verderbniß des Textes war groß, wie er selber klagt [1]), vielleicht zu keiner Zeit größer. Eine festere Gestalt gewannen die neutestamentlichen Texte nicht früher, als seit man in großer Anzahl, für die Kirchen, ihrer bedurfte, zuverlässige Abschriften aufsuchte, und diese vervielfältigte [2]). Vorher, so lange die Abschriften vorzugsweise für den Privatgebrauch waren, und überdies den apostolischen Schriften das Ansehen unverletzlicher, heiliger Urkunden mangelte, gestatteten sich die Abschreiber, zumeist wenn sie zu eigenem Gebrauche schrieben, mancherlei Willkühr; und in vollkommener Reinheit, frei von allen Fehlern, welche die Verfasser selber, oder ihre Abschreiber machten, mögen manche neutestamentlichen Bücher niemals gelesen worden sein. Um so eher konnte man von Anfange an Änderungen angemessen finden. Später verdarben die Texte durch Einfügungen, und durch das Streben, Übereinstimmung der Evangelien mit einander, der Citate in den Briefen mit dem alttestamentlichen Texte, des apostolischen Wor-

---

Bibl. Or. II, 309. Dieselbe könnte gleichfalls aus einem hexaplarischen Texte geflossen sein. — Mit so vielen Hülfsmitteln ließe sich nun wohl jetzt durch den vereinten Fleiß Vieler eine neue Wiederherstellung der Hexaplen versuchen, und so das neue Verderbniß, welches in die Septuaginte eben durch jene, seit Abschreiber die kritischen Zeichen und die Anfangsbuchstaben der Übersetzer verwechselten oder wegließen, eingedrungen ist, sich mindestens theilweise beseitigen. Holmes großartige Sammlungen sind nur eine Vorarbeit für die Wiederherstellung der Septuaginta, und eine Wiederherstellung der Hexaplen würde zu dieser ein Beitrag sein. Proben der Einrichtung, welche die Hexaplen hatten, findet man in den Einleitungen zum A. T. und bei de Wette über die Hexaplen, in Ersch und Gruber's Encyklopädie II, 7, 337. Bei Frankel in den Vorstudien zu der Septuaginta Bd. 1 Abth. 1. Leipzig 1841. finde ich nichts, was die Untersuchungen über die Hexaplen fördern könnte, ob er gleich derselben öfter gedenkt.

1) S. oben S. 158.

2) So ließ Constantin der Große funfzig Bände ausgewählter biblischer Bücher durch Eusebius in Cäsarea besorgen. S. oben S. 175.

tes und der Glaubensregel hervorzubringen. Und wenn man die Texte selber nicht zu ändern wagte, so bemerkte man doch am Rande die abweichende Lesart, oder fügte Erläuterungen hinzu, und diese Randbemerkungen gingen alsbald unbemerkt in die Texte über [1]). Gewiß, die übergroße Sorgfalt beim Abschreiben hat mehr geschadet, als die Nachlässigkeit, Eile und Unkunde der Abschreiber [2]); und nachdem einmal die Texte entartet waren, wurde die zähe Anhänglichkeit an das Überlieferte und Vorhandene ein Hinderniß der Wiederherstellung.

Spätere haben bei ihren Besserungen die Ungunst dieses Hangens am Alten reichlich erfahren [3]), und schon Origenes mußte sie scheuen [4]). Man hat geglaubt, daß er, wie nach ihm Hesychius und Lucian, eine Recension des neuen Testaments besorgte [5]). Die Sorgfalt, die er der Septuaginte widmete, und seine Klagen über das Verderbniß des neutestamentlichen Texts, machten

---

1) S. die treffliche Erörterung bei Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften des N. T. S. 145 ff.

2) So urtheilt schon Griesbach in der Dissertat. de Codicibus quatuor Evv. Origenianis, Opuscc. I, 271.

3) Hieronymus (Praef. ad Evangg.) weiß es, daß man seine Besserungen als Fälschungen und Sacrilegien zurückweisen wird, und der römische Bischof Gelasius setzte die Recensionen des Lucian und Hesychius unter die verfälschten, apokryphischen Schriften.

4) In die Stelle, wo er von seinen Hexaplen spricht (Tom. in Matth. XV, 671), schiebt die alte lateinische Übersetzung, nicht wider den Sinn des Grundtextes, die Worte ein: in exemplaribus autem Novi Testamenti hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi.

5) Die einst so verbreitete Annahme einer solchen haben schon Zacagni (Praef. ad Monum. Vet. Eccl. Graecae p. LXV), R. Simon (Hist. crit. N. T. c. 29), Mill (Prolegg. N. T. n. 673), am gründlichsten Griesbach (de Codicibus quatuor Evangelior. Origenianis, Opusc. I, 235), welchem auch Lachmann (Praef. N. T. p. XXI) beitritt, widerlegt. Ernesti (de Origene Interpr. c. 17) und Hug (in der Einleitung) haben sie am angelegentlichsten verfochten.

dies wahrscheinlich; die Berufung des Hieronymus auf Lesarten der origenianischen Exemplare [1]) schien die Annahme zu bestätigen. Aber es meint Hieronymus nur Abschriften des von Origenes gebrauchten und berichtigten Exemplars [2]). Vielleicht war dasselbe von seiner Hand: wenn er sich eigenhändig eine Bibliothek heidnischer Classiker anfertigte [3]), kann er auch wohl ein neues Testament für sich abgeschrieben haben. Und gewiß war die Diorthose von ihm selber. Sie erstreckte sich auf die Berichtigung der Schreibfehler, die Ausscheidung offenbarer Glossen, die Einfügung des Übergegangenen und die Bevorzugung mancher unverkennbar besserer Lesarten: Textveränderungen nach eigenem Ermessen wagte er nie, aus Verehrung für den heiligen Buchstaben. Niemals hat er eine Lesart, wie sehr er sie mißbilligen mochte, in seinem Text nach Conjectur geändert [4]). Dasselbe Exemplar hat ihm immer gedient [5]), nur finden sich Spuren, daß er vom Markus früherhin

1) Zu Matth. 24 sagt Hieronymus: in quibusdam Latinis codicibus additum est *neque filius*, cum in Graecis et maxime *Adamantii* et Pierii *exemplaribus* hoc non habeatur adscriptum; und zu Gal. 2: sed hoc, quia *exemplaribus Adamantii* non habetur, omisimus.

2) An die Lesarten zu denken, die Origenes in seinen Commentaren vorzog, verbietet der Ausdruck, wohingegen die zunächst durch Pamphilus und Eusebius in großer Anzahl besorgten Abschriften des Textes, dessen sich Origenes bedient hatte, sehr wohl exemplaria Adamantii heißen konnten. Eine Textrecension haben wir auch von Pierius nicht.

3) Abth. I, 201.

4) Griesbach will zugeben, daß Origenes in seinen Text (Matth. 8, 28) die Lesart *Γεργεσηνῶν* aufgenommen habe, weil er auch Tom. in Ioan. X, 172 sie ohne Weiteres für die rechte nimmt. Aber wenn nun doch, nach Griesbach selber, Eusebius, welcher überall jenem Texte des Origenes folgte, *Γαδαρηνῶν* las, und ebenso der Codex C., der am treusten die Lesarten des Origenes giebt, so ist wohl klar, daß jenes *Γεργεσηνῶν* nicht von Origenes in seinen Text geschrieben wurde, obgleich er es unbedingt für richtig hielt. Es ist das Wort aus seinem Commentar zum Johannes in die Texte des Matthäus eingedrungen. Im Markus und Lukas blieb die Lesart ungeändert.

5) Griesbach l. c. p. 243.

eine andere Handschrift brauchte [1]). Noch läßt sich genau erkennen, wie sein Text beschaffen war; noch ließe er sich mit ziemlicher Sicherheit erneuern. Von Pamphilus wurde er abgeschrieben [2]), und bald darauf stark vervielfältigt, als der Kaiser Constantin von Eusebius die Bibelabschriften verlangte [3]). Nach den Handschriften des Eusebius, — dieser befolgte den Text des Origenes, — berichtigte Euthalius die seinigen, und so verbreitete sich durch ihn von neuem jener Text, von welchem uns noch jetzt Spuren in unseren Handschriften begegnen [4]).

---

1) Auch dies hat Griesbach nachgewiesen, im Comment. crit. part. II, p. IX ss.

2) Der Cod. Coislin. 202 hat die Unterschrift: *ἀντεβλήθη ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρείᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου, χειρὶ γεγραμμένον αὐτοῦ.* Und Hieronymus sagt im Catalogus, daß Pamphilus den größten Theil der Werke des Origenes mit eigener Hand abgeschrieben habe. Sollte er nicht auch den neutestamentlichen Text desselben dieser Bemühung werth geachtet haben, wie er für die Vervielfältigung des hexaplarischen, unterstützt von Eusebius (Hieronymus Ep. ad Chromat.), Sorge trug? Und wenn die Anführungen des Eusebius mit denen des Origenes auffallend übereinstimmen, so daß man es nicht bezweifeln kann, Eusebius folge dem Texte des Origenes, — sollte da wohl Pamphilus einen anderen vorgezogen haben, um ihn abzuschreiben?

3) S. oben S. 182.

4) Wenn man die Lesarten bei Origenes mit unsern Handschriften vergleicht, bemerkt man verschiedene Grade der Verwandtschaft dieser mit dem origenianischen Texte. Es stehen im Evangelium des Johannes diesem, nach Griesbach (l. c. p. 311), Cod. C. und L. am nächsten, im zweiten Grade verwandt erscheinen AKM. 1. 33, im dritten D. 13. 69. Im kritischen Commentar hat Griesbach diese Untersuchungen weitergeführt. Auch wo wir keine Anführungen von Origenes haben, ließe sich so seine Lesart muthmaßlich bestimmen, und diese Mühe würde nicht vergeblich sein. Affirmare non dubitem, — sagt Wetstein (Prolegg. in N. T. I, 63), — quod si vel Origenis codex exstaret, vel scripta eius integra superessent, ad editionem N. T. accuratissimam plus inde quam ex omnibus Patribus ac Codicibus, qui nunc quidem supersunt, subsidii sperare liceret.

In den Commentaren sagt es Origenes, daß er viele Handschriften verglich [1]), und als Exeget sucht er die rechten Lesarten, oft in ausführlichen Erörterungen. Dabei zeigt er sich als überlegender, gewissenhafter Kritiker. Als Beispiel diene eine viel besprochene Stelle, aus welcher man das Gegentheil, sein kritisches Ungeschick, beweisen wollte. In den Evangelien, sagt er [2]), wird erzählt [3]), daß im Lande der Gerasener der Teufel die Schweine in den See hinabstürzte. Gerasa ist eine Stadt in Arabien, bei der weder ein Meer, noch stehendes Wasser ist. Diese Lesart ist um so mehr verdächtig, als die griechischen Abschreiber leicht in den (hebräischen) Eigennamen irren konnten. Einige Handschriften, fährt er fort, bieten die Lesart „Gadarener." Gadara ist eine Stadt in Judäa mit berühmten warmen Bädern, gleichfalls weder am Meere, noch an einem See gelegen. Aber Gergesa, wovon das Land der Gergesener, sei eine alte Stadt am See Tiberias, über steilen Felsen, die in den See herabhängen, und da zeige man noch die Stelle, von wo die Schweine hinabstürzten. Deshalb empfiehlt er, Gergesa, obgleich er das Wort in keiner Handschrift fand, zu lesen. — Es ist bekannt, daß Origenes hier im Irrthum war. Das gadarenische Gebiet erstreckte sich bis an den See Genezareth [4]), ebenso vermuthlich das Gerasener Land [5]); hingegen ein Land der Gergesener kennt selbst Josephus nicht, bei aller Kunde, die er von Palästina hatte [6]). Wenn dem Origenes, wie späteren Wallfahrern, die Führer ein Gergesa am See Genezareth, und jene Stelle zeigten, so mag der Name später sein, als der jüdische Krieg, und der Vorgang

---

1) Zu Matth. 16, 20; 18, 1; Hebr. 2, 9, und an vielen Stellen.

2) Tom. in Ioan. VI, 140.

3) Matth. 8, 28; Marc. 5, 1; Luc. 8, 26. 37.

4) Ioseph. de Bell. Iud. III, 3, 1.

5) Reland. Palaest. p. 959.

6) Ioseph. Antiqq. VI, 2.

in den Evangelien wurde willkührlich dahin verlegt [1]). Aber wie überlegt ist nicht doch die freilich irrige Änderung, die Origenes versucht. Bei Eigennamen irrten wirklich die Abschreiber am öftesten, wie er es auch ausführlich nachweis't; und hier ließ das Schwanken der Handschriften auf einen Fehler schließen: es konnte überdies Gerasa sehr wohl ganz unbemerkt aus Gergesa geworden sein [2]). Und diese Lesart ist die einzige, bei welcher er die bloße Vermuthung will entscheiden lassen.

Eine andere, gleichfalls unzulässige Lesart, die durch ihn Verbreitung fand, hatte einzelne Handschriften für sich, entweder ganz bestimmt, oder indem sie durch dieselben angedeutet wurde [3]). Für Bethanien, den Ort, wo Johannes taufte [4]), will er Bethabara gelesen wissen: weil Bethanien, der Wohnort des Lazarus und seiner Schwestern, nur funfzehn Stadien von Jerusalem, der Jordan mindestens hundert und neunzig von dort entfernt sei; und weil ihm seine Führer in dem heiligen Lande kein Bethanien am Jordan, hingegen da ein Bethabara zeigten. Hier hätte freilich schon der Name Bethanien „jenseits des Jordans" ihn können bemerken lassen, daß es mehrere Bethanien gab, und wenn er des Hebräischen besser kundig war, konnte er Bethanien und Bethabara für Namen eines und desselben Ortes nehmen [5]). In-

---

1) S. J. D. Michaelis Einleitung in die Schriften des N. B. S. 642 der 2ten Aufl.

2) Der ganze Unterschied ist der zwischen *ΓΕ* und *Α*.

3) Tom. in Ioan. VI, l. c. Daß wirklich einzelne Texte, wie er es angiebt, nicht *Βηθανίᾳ* lasen, beweis't die äthiopische Version, die noch ein Anderes daneben aufweis't. Sie hat: in Bethania in Betharaba. Entweder knüpfte Origenes an diese Form, die in das *βηθαρα* mancher Codices übergegangen sein kann, seine Lesart, oder er fand *βηθαρα* vor, oder Ähnliches, und veränderte es in *βηθαβαρα*, oder er fand eben diese Form. Er sagt nur, daß „fast" alle Texte „Bethania" lasen; das Übrige läßt er unbestimmt. 4) Joh. 1, 28.

5) Beide Worte bezeichnen einen Ort am Flusse, das eine den Schiffsort, das andere den Ort der Überfahrt.

dessen, man hatte ihm Bethabara genannt, gezeigt, und er fand die Lesart nicht ganz unverbürgt. Deshalb zog er sie vor, irrthümlich und zu schnell, jedoch nicht ohne Prüfung. In noch anderen Fällen hat man völlig ohne Grund seine Kritik der Übereilung oder Willkühr angeklagt und auf ihn Textverderbnisse zurückgeführt [1]). Was er wirklich dem Texte schadete, verschwindet vor dem Nutzen, welchen die Anregung zu kritischer Behandlung brachte.

Auch durch das, was er für den Text des neuen Testamentes gethan hat, brach er neue Bahnen, in einer Zeit, die, befangen im Überlieferten, ihm nicht zu folgen vermochte, und ihn hinderte. Auch dieses Widerstreben hat genützt. Ein Text von Origenes konnte leicht nach und nach die abweichenden Lesarten verdrängen, und dadurch eine neue Prüfung unmöglich werden; man war dann für alle Zeit an jenen einen Text gebunden. So liegt immer im Gegensatze des freien Fortschritts und der trägen Beharrlichkeit die Anregung zu fernerem Fortschritte. Kein großes Werk wird je ganz im Sinne des Urhebers durchgeführt, und eines den verlorenen heiligen Urtexten völlig gleichen Texts bedarf es nicht. Im Buchstaben ist nicht das Leben; es ist im Geiste, dem der Buchstabe zur Hülle dient, und dieser Geist erscheint zur Genüge im Buchstaben, wie wir ihn haben, ausgeprägt.

---

1) Vor allen Wetstein, der in den Stellen Matth. 1, 23 das καλέσεις für καλέσουσι, ebenda 4, 10 die Ausstoßung des ὀπίσω μου, des ἐν τῷ φανερῷ ebenda 6, 4, und die unzulässigen Varianten ebenda 19, 17. 29; 27, 9; ferner 1 Cor. 10, 28; 15, 51 und Anderes von Origenes herleitet. Griesbach hat am a. O. Wetstein's Irrthum aufgedeckt.

Späteste Commentare.

Die Auslegung der heiligen Schrift blieb Origenes Hauptgeschäft bis in seine letzten Tage. Noch drei umfangreiche Werke, reife Früchte seines Greisenalters, fügte er im letzten Jahrzehend seines Lebens seinen bisherigen Commentaren hinzu. Der zum Briefe an die Römer ist der frühste aus der Zeit nach seinem sechzigsten Jahre [1]). Nach Rufin bestand das Werk aus funfzehn Tomen, von welchen jedoch Einiges schon zu Rufin's Zeit in allen Bibliotheken fehlte [2]). Dieser Übersetzer ergänzte das Fehlende, zog das

1) S. oben S. 70.

2) Praef. in Origen. Explanation. Ep. ad Rom. p. 458. Nach Cassiodor (Instit. div. c. 8) waren es ursprünglich zwanzig Tomen. Da schon Rufin das Werk nicht mehr vollständig sich verschaffen konnte, so wird noch weniger Cassiodor es in der ursprünglichen Gestalt gesehen haben. Seine Angabe könnte eben aus Rufin's Angaben hergeflossen sein. Dieser sagt, von dem Werke sei Einiges (aliquanta *volumina*) verloren, und die funfzehn Tomen (quindecim *volumina*), aus welchen es bestehe, füllten etwa 40,000 Stichen; das Ganze habe er um die Hälfte zusammengezogen. Rufin's Übersetzung umfaßt zehn Tomen: nahm nun Cassiodor die verlorenen aliquanta volumina für ganze Tomen, jene Stichenzahl für den Umfang des Werks, wie es Rufin vorlag, nicht wie es ursprünglich war, weil doch Rufin das Verlorene nicht abschätzen konnte, und Rufin's zehn Tomen für die Hälfte des einst Vorhandenen, so entstand ihm jene Angabe. Aber Rufin's Schätzung ist nur eine ungefähre, und mit den aliquanta volumina meint er, wo nicht einzelne Blattrollen, so doch höchstens Hefte, Quaternionen oder Quinternionen, von je 16 oder 20 Seiten, wie sie seit Constantin dem Großen an die Stelle der Rollen traten. Denn nach der Peroratio p. 689 war es doch nur Einiges (aliqua), was er hinzufügte (— si addere *aliqua* videor et explere, quae desunt), und würde er, wenn ganze Tomen fehlten, unterlassen haben, bei dem Werth, den er auf

Vorhandene, mehr als vierzig tausend Zeilen, in die Kürze, und gab so, etwa auf dem halben Raume, eine neue Bearbeitung. So läßt sich hier Origenes Eigenthum von der Zuthat des Übersetzers nicht immer sondern. In dem Lehrbegriffe des Origenes, in den Stellen, wo sich der Überarbeiter offenbar verräth [1]), und in dem Wenigen, was von dem Werke noch jetzt im Griechischen [2]), oder in anderweitiger Übersetzung [3]) vorhanden ist, wie in dem, was Origenes selber [4]) und Spätere [5]) über dasselbe mittheilen, haben wir die Mittel, die Treue des Überarbeiters zu prüfen. Es zeigt sich da eine große Ungebundenheit, jedoch mehr im Ausscheiden ganzer Stücke, und in der Umgestaltung des Heterodoxen in der Trinitätslehre, als in selbstständigen Einfügungen [6]). In den Wendungen des Ausdrucks, die Origenes liebte, bleibt ihm der Überarbeiter ganz nahe. So ist sein Werk ein Mittleres zwi-

---

seine Zuthat legt, dies anzugeben? So mag es denn bei den funfzehn Tomen bleiben. Die Lesarten decem und duodecim, statt quindecim, bei Rufin, sind wohl, wie die Angabe Cassiodor's, durch Schlüsse aus dem, was Rufin undeutlich sagt, entstanden.

1) Wie Tom. I, 465 in den Worten: quamvis enim in *Latinis* exemplaribus *praedestinatus* soleat inveniri, tamen secundum quod interpretationis veritas habet, *destinatus* scriptum est, non *praedestinatus*.

2) In der Philoc. c. 24, wo sich ein ansehnliches Stück des ersten Tomus findet; ferner c. 9, welches aus dem neunten Tomus eine Stelle mittheilt, und bei Basilius de Spir. S. c. 29, welcher einen vereinzelten Ausspruch aus diesem Werke anführt.

3) Apolog. Pamph. p. 25. 33.

4) Tom. in Matth. XVII, 821; c. Cels. V, 614; VIII, 790.

5) Socrat. HE. VII, 32 sagt, daß der erste Tomus ausführlich erörterte, in welchem Sinne Maria die Gottesgebärerin heiße. Rufin hat diese Stelle ganz übergangen, die wohl zu Tom. I, 466 gehörte.

6) Man vgl. vor allem Tom. I, 463 mit Philoc. c. 24. Dort ist kaum der fünfte Theil beibehalten, das alles, was Origenes über den Unterschied von Prognosis und Prädestination sagt, überschlagen, und nur der Hauptgedanke tritt unverändert und wohlverbunden mit dem Folgenden hervor.

schen Übersetzung und Bearbeitung, eine Wiedererzeugung nach Maßgabe der Ansichten und Bedürfnisse des späteren Jahrhunderts.

Auf diesen Commentar folgte der zum Matthäus, fünf und zwanzig Tomen [1]), von welchen die neun ersten, bis auf sehr kleine Reste [2]), untergegangen, die acht folgenden, etwa der dritte Theil des Ganzen, im Griechischen und zugleich fast ganz, nebst dem letzten Drittheile des Werks, in einer sehr alten, im Ausdruck rauhen, dem Sinne nach treuen, lateinischen Übersetzung auf uns gekommen sind [3]). Später, oder gleichzeitig, verfaßte Origenes die Auslegung der zwölf kleinen Propheten, von welcher schon Eusebius nur funfzehn Tomen auffinden konnte, ohne im Stande zu sein, die ursprüngliche Zahl zu bestimmen [4]). Diese funfzehn Tomen hatte Pamphilus abgeschrieben, wie uns Hieronymus, der die Abschrift gesehen hat, berichtet [5]). Vielleicht war das Werk nie vollständig gewesen: die Art, wie Hieronymus davon spricht, läßt es vermuthen. Über den Hosea fand dieser nehmlich nur einen Aufsatz unter der Aufschrift: Wer das Ephraim sei, wider welches Hosea redet, worin Origenes zu zeigen suchte, daß den Häretikern gelte, was der Prophet gegen das Zehnstämmereich sagt; und daneben ein Heft ohne Anfang und Schluß [6]). Über den Sacharja, sagt er [7]), hat Origenes nur zwei Bücher geliefert, die kaum den dritten Theil des Buchs erklären. Über den Maleachi fand er drei Bücher vor; sie beschäftigten sich ausschließlich

1) Euseb. HE. VI, 36. Hieronym. Prooem. Comm. in Matth.; wonach die Angabe in dessen Prolog. in Hom. Origen. in Luc. p. 932 bei de la Rue, und in Rufin's Invect. in Hieron. II zu berichtigen ist.

2) Bei Eusebius, in der Philokalie und in Pamphilus Apologie, gesammelt bei de la Rue Vol. III, 440.

3) Der Commentar, am a. O. p. 442 — 931, reicht jetzt von Matth. 13, 36 bis zum Schlusse des Evangeliums: lateinisch, in jener Übersetzung, ist er von Cap. 16, 13 bis zu Ende vorhanden.

4) Euseb. HE. VI, 36. 5) Hieronym. Catal. c. 7.

6) Id. Prolog. in Osee.

7) Am a. O. und Prolog. in Zachar.

mit dem allegorischen Sinne [1]). Vielleicht hat Origenes das Werk, welches sein letztes gewesen sein könnte, nicht vollendet. Wir haben jetzt von dem Allen nur ein Bruchstück der Auslegung des Hosea, die Erörterung über die tiefere Bedeutung der biblischen Solöcismen [2]). So ist uns von diesen spätesten Exegesen des Origenes allein die Auslegung des Matthäus genauer bekannt, und aus dieser muß für uns die Eigenthümlichkeit des gealterten Schriftauslegers, im Gegensatze zu dem jüngeren, hervortreten.

Die Allegorien allein seinem Greisenalter aufzubürden, um sie als eine Schwachheit zu entschuldigen [3]), ist eine Ausflucht, die durch jeden seiner früheren und frühsten Commentare völlig abgeschnitten wird. Aber es läßt sich bei dem Greise eine ruhige Besonnenheit wahrnehmen, anstatt des Feuereifers der Jünglingsjahre, eine große Festigkeit und Milde im Urtheil über die vormalige eigene Überspannung, wie über die Mißgriffe der Zeitgenossen [4]). Im Commentar zum Matthäus nimmt Origenes, beruhigt über die Verirrung seiner Jugend, zurück, was er gefehlt hatte [5]); überhaupt redet in seinen spätesten Schriften der erfahrene, mit dem Leben und seinen Unvollkommenheiten versöhnte Greis, der die Wahrheit ohne Zürnen ausspricht; auch da, wo er stark und lange rügt, wie beim Kampfe gegen die schon große Verderbtheit des Clerus, im letzten Theile der Auslegung des Matthäus. Aber sowohl die Grundüberzeugungen, die ihn

1) Prolog. in Malach.

2) Philoc. c. 8. Bei de la Rue p. 438.

3) Wie Erneſti es will, de Origene Interpret. c. 31.

4) S. Abth. I, 213. Von der Ser. Comment. in Matth. urtheilt auch Engelhardt in seinen Bemerkungen über die Exegese des Origenes (Programm des Erlanger homiletischen Seminariums v. J. 1836) S. 28: derselbe unterscheidet sich durch eine große Einfachheit, Ruhe und praktische Tendenz von den anderen Commentaren. Einen übersichtlichen Auszug aus jenem Werke findet man in R. Simon Histoire crit. des principaux Commentateurs du N. T. p. 55.

5) S. Abth. I, 454.

leiten, als auch die Art der Entwickelungen und Beweise, die Methode der Darlegung, sind ganz dieselben in seinen letzten, wie in seinen ersten Schriften. Seine Hermeneutik und seine Exegese haben sich nicht verändert. Die dreifache Auslegung übt er im Briefe an die Römer, im Matthäus, in dem Fragmente zum Hosea, wie bei der Genesis und beim Johannes. Deshalb mögen wir hier, wie an einer früheren Stelle seine Lehre von dem tieferen Sinne der heiligen Schrift [1]), im Zusammenhange seine Leistungen für die grammatische Erklärung überblicken, um die Grundsätze, die er dabei befolgte, herauszuheben, und es zu veranschaulichen, wie er sie durchführte.

In den Commentaren zum Matthäus [2]) erklärt uns Origenes sein Vorhaben, auch noch die Apokalypse des Johannes auszulegen. Sein Tod, so scheint es, vereitelte dies; es giebt jetzt keine Spur einer Arbeit von ihm über dieses letzte der biblischen Bücher. Aber man sieht, es war, wie es Epiphanius sagt [3]), sein Ziel, die ganze heilige Schrift durch Commentare zu erläutern; und beinahe hat er, ungeachtet seiner Breite, seiner Gedankenfülle, dies erreicht.

Es giebt, abgesehen von den beiläufigen Anmerkungen, die sich gewiß über alle biblischen Bücher erstreckten [4]), in der That, wenn wir seine Homilien hinzunehmen, im neuen Testamente außer dem Markus, dem zweiten Briefe an die Corinther, den Briefen des Petrus, Johannes, Jakobus, Judas und der Apokalypse, im alten, außer den Büchern Ruth, Koheleth [5])

---

1) Abth. I, 299. 2) Tract. XXX, 867.

3) Haer. LXIV, 3. Dies wiederholen Cedrenus und Suidas.

4) S. Abth. I, 376.

5) Die Anführung eines Commentars von ihm über diese Schrift glaubte Sixtus Sen. bei Method. de Resurr. gefunden zu haben. Es scheint, daß er irrte, da die erhaltenen Fragmente eines solchen Werkes nicht gedenken.

und Esther, keine Schrift, die er nicht entweder in eigentlichen Scholien, oder in Commentaren oder Homilien, wohl aber viele, die er in dieser dreifachen Weise, oder doch in zwiefacher erläuterte. Über die Genesis hatte man von ihm, — fassen wir alles zusammen, auch was schon früher erwähnt ward [1]), — dreizehn Tomen, welche die vier ersten Capitel erklärten, daneben zwei Bücher mystischer Homilien, und siebzehn andere; zum Exodus Commentare, Scholien, dreizehn Homilien; zum Leviticus Scholien, sechzehn Homilien, und eine zweite Sammlung anderer Homilien; zum Buche Numeri acht und zwanzig Homilien und Scholien; zum Deuteronomium acht Homilien. Zum Josua lieferte er sechs und zwanzig Homilien, zu den Richtern neun, zu den vier Büchern der Könige fünf [2]), zur Chronik eine, zu den sogenannten beiden Büchern Esra zwei [3]), zum Hiob viele Homilien [4]). Über die Psalmen hatte er in jeder von seinen drei Auslegungsweisen gearbeitet, zu den Proverbien Commentare, zum Hohenliede einen zwiefachen Commentar und Homilien verfaßt. Den Propheten Jesajas hatte er in der dreifachen Weise, den Jeremias in Homilien, die Klagelieder in neun Tomen, ebenso, in fünf und zwanzig Tomen, den Ezechiel, in mindestens funfzehn die kleinen Propheten, in Scholien den Daniel erklärt [5]).

Von diesen vielen Werken über das alte Testament ist im Verhältniß zu dem Verlorenen wenig, viel dem Umfange nach auf uns gekommen. Wir haben von Origenes, ohne die Scholien in den Catenen, zur Genesis Fragmente aus den Commentaren, jedoch nur wenige von geringem Umfange; nächstdem siebzehn Homilien, die Rufin sehr frei, manches einschaltend [6]), übersetzte; die letzte

1) Über die Homilien bleibt manches späterer Nachweisung vorbehalten.
2) Nach Cassiodor (Instit. div. c. 2): vier zum ersten, eine zum zweiten Buche derselben.
3) Cassiodor. l. c. c. 2. 6.
4) Nach Eustathius zum Engastrimythus. 5) S. oben S. 57. 71.
6) Rufin. Perorat. in Origen. Comment. in Ep. ad Rom. p. 688.

ist jetzt unvollständig. Zum Exodus sind gleichfalls nur unerhebliche Bruchstücke der Commentare vorhanden; die dreizehn Homilien haben wir in Rufins auch hier freier Übersetzung. Ebenso die sechzehn über den Leviticus, den einzigen Rest von Origenes Arbeiten über ihn, und die acht und zwanzig Homilien über das Buch Numeri [1]), außer welchen wir auch wieder nichts über dieses Buch von Origenes besitzen. Die sechs und zwanzig Homilien über den Josua übersetzte Rufin treu aus dem Griechischen; ebenso die neun über die Richter [2]). Zu den vier Büchern der Könige haben wir nur noch zwei Homilien, die eine lateinisch, vermuthlich in Rufins Übersetzung, die andere in der Grundsprache [3]). Aus den Homilien zum Hiob findet sich ein Fragment bei Augustin [4]), welcher es von Hilarius von Poitiers entlehnte; es kann jedoch dasselbe nicht mit voller Sicherheit für ächt genommen werden. Von den Commentaren zu den Psalmen haben wir wenige, obschon nicht unbeträchtliche Bruchstücke, nebst neun Homilien [5]), durch Rufin, in treuer Übersetzung [6]). Zu den Proverbien giebt es einige Fragmente des Commentars; zum Hohenliede vier Bücher in Rufins freier Übersetzung, nebst zwei Homilien, die Hieronymus wortgetreu übertrug [7]). Von allem, was Origenes über den Jesajas schrieb, haben wir nur zwei geringe Fragmente der Tomen, und neun Homilien, diese gleichfalls durch Hieronymus, dessen Übertragung Rufin [8]) hier Willkühr zum Vorwurfe macht, welche die dogmatischen Irrthümer beseitigte. Überdies ist sie in der That nicht mehr als ein Auszug. Die einzigen griechisch

1) Rufin. Prolog. in Origen. Homm. in Num. p. 275.

2) Rufin. Perorat. in Ep. ad Rom. l. c.

3) Jene über 1 Sam. Cap. 1 und 2; diese über c. 28 (ὑπὲρ τῆς ἐγγαστριμύθου).

4) Lib. c. Iulian. II.

5) Über Ps. 37—39 (36—38).

6) Perorat. in Ep. ad Rom. l. c.

7) S. oben S. 61.

8) Lib. adv. Hieronym. II.

erhaltenen Homilien des Origenes sind neunzehn über den Jeremias, von welchen jedoch die dritte unvollständig ist, und denen noch ein Fragment der neun und dreißigsten sich anschließt. Wir haben zwölf derselben in veränderter Folge zugleich in Hieronymus Übersetzung, durch welchen wir auch noch eine zwanzigste und einundzwanzigste besitzen. Zum Ezechiel haben wir ein kurzes Bruchstück des zwanzigsten der Tomen, und vierzehn Homilien durch Hieronymus; zum Hosea jenes griechische Fragment des Commentars.

Was vom Matthäus vorhanden ist, wurde vor wenigem angegeben. Über den Lucas haben wir, außer dem, was in den Anführungen des Makarius Chrysocephalus dem Origenes angehört [1]), nur noch neun und dreißig Homilien durch Hieronymus, in welchen manches jedoch Eigenthum des Übersetzers ist [2]). Über den Johannes haben wir in allem neun Tomen [3]), nebst einigen Fragmenten aus dem vierten und fünften. Von der vierten Homilie über die Apostelgeschichte besitzen wir ein kurzes Bruchstück griechisch [4]). Des Commentars über den Brief an die Römer wurde gedacht. Ebenso dessen, was über den ersten Corintherbrief von Origenes vorhanden ist [5]). Von dem endlich, was er über die Briefe an die Galater, Epheser, Colosser, Thessalonicher, an den Titus, Philemon und an die Hebräer schrieb, haben wir griechisch, außer einigen Scholien [6]), nur zwei ganz kurze Fragmente, die den Verfasser des Briefes an die Hebräer betreffen [7]), lateinisch weniges andere [8]). Dieses uns Erhaltene, in der Ausgabe der Benedictiner drei Folianten [9]), reicht hin, sowohl sein

1) S. oben S. 73. 2) S. de la Rue Vol. III. Praef. p. IV.

3) Nämlich Tom. 1. 2. 6. 10. 13. 19. 20. 28. 32. — Die Anekdota des Magnus Crusius zu Matthäus, Lukas und Johannes, s. in den Beilagen.

4) In der Philoc. c. 7.

5) S. oben S. 71. Hieronymus gedenkt eines ausführlichen Commentars über denselben von Origenes, Ep. 52 ad Pammach.

6) S. oben S. 71. 7) Bei Euseb. HE. VI, 25.

8) Theils bei Pamphilus in der Apologie, theils bei Hieronymus.

9) Vol. II — IV.

Verdienst um die grammatische Schriftauslegung, als auch die Einseitigkeiten und Mängel seines Verfahrens wahrzunehmen.

Dem alexandrinischen Grammatiker ist ein Sinn für das Einzelne und Kleine im Übermaße eigen. Für Origenes hatte das einzelne Wort und die Form um so größere Bedeutung, die innere Verbindung des Zusammengehörigen um so geringere, je mehr er gewohnt war, die einzelnen Schriftworte als Hieroglyphen anzusehen, die erst durch allegorische Deutung in den wahren Zusammenhang treten. Seine ganze Ansicht von der Geltung des heiligen Buchstabens erklärt es, wenn er den Gedankenfortschritt und die Verknüpfungen kaum über das Ganze eines Satzes hinaus im Auge behält, und dagegen bei der Erklärung des Einzelnen [1]) eine oft kleinliche Genauigkeit anwendet. Und es mußte ja auch dem umfassenden Zusammenschauen die sorgfältige Erwägung der Bestandtheile vorhergehen. Wenn Origenes der erste ist, der eine wissenschaftliche Schriftauslegung übte, so fand er sich um so bestimmter auf diese Vorarbeit hingewiesen, je mehr seine Zeit, ebenfalls die erste, welche der Commentare sich bedürftig fühlte, Erläuterung des Einzelnen vermißte. Was Evangelisten und Apostel den Gleichgestimmten unter ihren Zeitgenossen einfach mitgetheilt hatten, wurde diesen späteren Geschlechtern unverständlich, weil ihnen die hebräisirenden Elemente der neutestamentlichen Sprache fremd waren, und es mußte für sie zunächst der Wortlaut und das Einzelne gedeutet werden.

Das erste Erforderniß genügender Schriftauslegung, genaue Kenntniß des Hebräischen, ohne welches weder das neue Testament, noch das alte vollkommen verstanden werden konnte, — die Ausdrucksweise der Apostel ist eine Verschmelzung hebräischer

1) Hom. in Gen. VIII, 80: Observa singula, quae scripta sunt. In singulis enim si quis scit in altum fodere, inveniet thesaurum, et fortassis etiam ubi non existimatur latent mysteriorum pretiosa monilia. Und so sagt er Tom. in Ioan. VI, 109: *ἑκάστην λέξιν ἴδωμεν τῆς — μαργαρίτας.*

Grundbegriffe und Gedankenverbindungen mit griechischen Worten, — dieses erste Vorerforderniß der Erklärung wird bei Origenes nur äußerst dürftig angetroffen; und die Septuaginte, nebst den übrigen griechischen Übertragungen des alten Testaments, konnte, wie Nachfragen bei gelehrten Juden [1]), diesem Mangel kaum irgend abhelfen. Nur die äußeren Wortformen des Hebräischen kannte Origenes; vom Bau der Sätze, dem Parallelismus der Satzglieder, der Geltung der verschiedenen Abwandlungen des Zeitworts, und von allem, was zu einem feineren Verständnisse gehört, wußte er im Grunde nichts [2]). In einer peinlich sorgfältigen Beachtung jener äußerlichsten Wortformen und Wortfügungen, die auch in der griechischen Übersetzung hervortreten, suchte er Ersatz, und zwar, indem er nach griechischen Sprachgesetzen, oder allgemein logischen, dieses Äußerliche beurtheilte. So merkt er an, daß absichtlich in der Stelle von der Erschaffung der leuchtenden Gestirne, der Sonne und des Mondes [3]), erst ihrer Bestimmung „zur Herrschaft" über Nacht und Tag gedacht, darauf hinzugefügt werde, daß sie über beide „herrschen" sollten [4]). In jenem Ausdrucke findet er die Belehnung dieser Gestirne mit dem Vorzuge, herrschen zu können, in dem anderen den Auftrag, die Herrschaft nun auch wirklich auszuüben, und verweis't dabei auf die Lehre von der Priorität des Subjectsbegriffes, ehe derselbe Prädikat werden könne [5]). Und hier schärfte er es ein, daß ohne diese äußerste Genauigkeit, wie sie die Logik lehre, weder Ethik,

---

1) Tom. in Matth. XI, 489.

2) S. Abth. I, 368. Die Juden selber faßten damals dies alles nur sehr ungenau auf, wie die Targums aus dieser Zeit beweisen.

3) 1 Mos. 1, 16.

4) Es fällt ihm auf, daß hier nach den Siebzig einmal εἰς ἀρχὰς und dann ἄρχειν, nach Aquila εἰς ἐξουσίαν und ἐξουσιάζειν, gebraucht ist. Tom. in Gen. III, 22.

5) ... προϋφίστασθαι τὰ τυγχάνοντα τῶν προσηγοριῶν, καὶ ἐπιγίνεσθαι τὰ κατηγορήματα παρὰ τὰς προσηγορίας.

noch Naturwissenschaft, oder Theologie bestehen könne, und fordert sie als erste Bedingung ächter Schriftauslegung. Bis ins Kleinste hinein, sagt er, muß man achtsam forschen [1]), mit unermüdlicher Ausdauer [2]).

Nirgend hat er Regeln der Interpretation, wie später Tichonius und Augustin, zusammengestellt; man muß sie bei ihm theils in gelegentlichen Erörterungen aufsuchen, theils aus seinen Exegesen ableiten. Jene Forderung darf uns als oberstes Grundgesetz der Schriftauslegung in seinem Sinne gelten.

Scharfe grammatische Auffassung, dies erklärt er überall, ist unentbehrlich, zunächst als Vorstufe der höheren geistigen oder allegorischen Erklärung, in welche der Geist Gottes den gewissenhaften Erforscher des Buchstabens einführt [3]). Nur um die Erklärung des Buchstabensinnes sich bemühen, nicht zugleich auch um die höhere Deutung, ist ein Schmücken der Gräber der Propheten, nachdem man sie getödtet hat [4]); und selbst wenn es nicht gelingen will, jenen Sinn festzustellen, so soll man doch, auch ohne diese Sicherheit, dem höheren sich zuwenden [5]): er ist der

---

1) ... *χρὴ μέχρι τῶν ἐλαχίστων εἶναι νομιζομένων ἐρευνᾶν τὴν γραφήν.* Tom. in Ioan. XXXII, 413.

2) Ep. ad Greg. Thaum. p. 32: *πρόσεχε τῇ τῶν θείων γραφῶν ἀναγνώσει· ἀλλὰ πρόσεχε. πολλῆς γὰρ προσοχῆς ἀναγινώσκοντες τὰ θεῖα δεόμεθα.*

3) Primum omnium videamus, quae de ea (arca Noe) secundum literam referuntur, et quaestiones proponentes, quae obiici a pluribus solent, etiam absolutiones earum ex his, quae nobis sunt a maioribus tradita, requiramus: ut cum huiusmodi *fundamenta* iecerimus, ab historiae textu possimus ascendere ad spiritalis intelligentiae mysticum et allegoricum sensum, et si quid in eis arcanum continetur, aperire, Domino nobis verbi scientiam revelante. Hom. in Gen. II, 59. Die Schrift, sagt er Tom. in Ioan. X, 177, ist das Fleisch des Lammes (2 Mos. 12, 8), welches nicht roh genossen werden darf. — Aber so ist es doch der Stoff, der durch die höhere Deutung zubereitet wird.

4) Tom. in Ioan. XIII, 269. 5) Ibid. 272.

vorzüglichere, und entscheidet oft auch darüber, was der Buchstabe sagen will [1]). Im allgemeinen bleibt das genaue Verständniß des Buchstabens, die streng grammatische Auffassung, Grundlage der weiteren Forschung. Sie schützt vor der Willkühr der häretischen Auslegungen, welche in den Buchstaben die vorgefaßte Ansicht, wie wenig sie eine wahre Parallele bilden mag, hineintragen, oder wohl selbst aus dem irrigen Wortverständnisse hervorgehen [2]).

Vor allem muß man der richtigen Lesart sich versichern [3]). Sodann beachte man die verschiedenen Bedeutungen des einzelnen Wortes, seinen eigenthümlichen Sinn in dem gegebenen Zusammenhange. Weil man es übersah, wie verschiedenes „die Welt" im Sinne verschiedener Schriftstellen ist, hielt man die sichtbare Welt für das Böse, ungeachtet des deutlichen Widerspruchs so vieler Stellen [4]). Doch weiß es der kundige Ausleger, daß die heiligen Schriftsteller nicht überall scharf, wie die Philosophen der Hellenen, die Bedeutungen sondern [5]): er erforscht den besonderen

1) Ib. Tom. XXVIII, 381: *καὶ μάλιστα διὰ τὴν ἀναγωγὴν κινοῦμαι κ.τ.λ.*

2) *Ἔστι γὰρ ὅπου παρὰ τὴν ἄγνοιαν τῶν λογικῶν μεγάλως περιπίπτομεν μὴ καθαίροντες τὰς ὁμωνυμίας, καὶ ἀμφιβολίας, καὶ καταχρήσεις, καὶ κυριολεξίας, καὶ διαστολάς.* Tom. in Gen. III, 23. Origenes Polemik gegen Herakleon in den Tomen zum Johannes sucht überall ihm Ungenauigkeiten in der Auffassung des buchstäblichen Sinnes nachzuweisen. Gern wirft er ihm vor, willkührlich und flüchtig verfahren zu sein, wie Tom. in Ioan. XIII, 224: *ἀλλ' ἔοικε ταῦτα ὡς ἔτυχεν ἐσχεδιακέναι, χωρὶς πάσης πιθανότητος.*

3) Selbst in die Homilien nimmt er Vergleichungen der hexaplarischen Übersetzungen, oder überhaupt Textberichtigungen auf: Hom. in Cant. II, 18; in Ies. II, 109; in Ierem. VIII, 170.

4) Tom. in Gen. l. c. Tom. in Ioan. XIX, 283 sagt er von einem andern Irrthum: *ταῦτα λέγουσιν, ἅτε μὴ ἀνεγνωκότες τὰς θείας γραφὰς, μηδὲ τὴν συνήθειαν τῆς ἐν αὐταῖς λέξεως τετηρηκότες.*

5) ... *οὐκ εἰδυίας (θείας γραφὰς) τὴν ἑλληνικὴν τῶν σημαινομένων παρὰ τοῖς τὰ τοιαῦτα διαρθροῦσιν ἀκρίβειαν. Ἐπιθυμία*, fährt er fort, sei in der heiligen Schrift auch das gute Begehren, welches der Grieche *βούλημα* nenne: Tom. in Ioan. XX, 335.

biblischen Sprachgebrauch [1]). Eine ungemeine Belesenheit in der Schrift ersetzte hiebei dem Origenes den Mangel neuerer Hülfsmittel [2]). Sie machte es ihm leicht, zusammenzustellen, wie er vom Ausleger es fordert, was wechselseitig einander erläutern konnte [3]). So führt er, wo es ihm nöthig dünkt, die verschiedenen Bedeutungen mehrdeutiger Worte an [4]), und vergleicht das Verwandte. Bei seinem haarscharfen Unterscheiden läßt er nicht leicht Synonyme gelten. Wenn zum Beispiel die Schrift den Sohn Gottes das A und O, den Ersten und Letzten, den Anfang und das Ende nennt, so ist für ihn dieses Dreifache nicht dasselbe. Es giebt ein himmlisches Alphabet, welches die Heiligen lesen, die Grundbestandtheile der ewigen göttlichen Ideen: Christus ist ihre

---

1) Richtig faßt ihn Origenes, wenn er z. B. *καρδία*, wo es von den Menschen, oder von Gott gebraucht wird, für das *διανοητικόν* erklärt: Tom. in Ioan. I, 33. 45.

2) Ohne Wörterbücher und Concordanzen beurtheilt er, wie selten oder oft eine Bedeutung vorkomme. So sagt er Tom. in Ioan. XXXII, 433, nur einmal werde, wo vom Verstocken der Herzen die Rede sei, statt dieser, oder der *ψυχή*, das *πνεῦμα* genannt: Deuter. 2, 30. Und überall weiß er zahlreiche Parallelstellen anzuführen. Wenn man bedenkt, sagt mit Recht Engelhardt am oben a. O. S. 28, daß er ohne die neueren Hülfsmittel arbeitete, so erscheint seine Bibelkenntniß bei diesem Verfahren ganz außerordentlich.

3) Tom. in Matth. X, 460: *συναχθήσεται δὲ ταῦτα, ἐπὰν — εὐκαίρως συγκρίνωμεν, οὐ τὰ ἀσύγκριτα πρὸς ἄλληλα συγκρίνοντες, ἀλλὰ συγκριτά, καὶ ὁμοιότητά τινα ἔχοντα λέξεως ταυτὸν σημαινούσης, καὶ νοημάτων, καὶ δογμάτων.*

4) Wie vielerlei *ἀρχή* bedeuten könne, erörtert er Tom. in Ioan. I, 17; unterscheidet den Sinn des Worts Licht, wenn es von Gott, und wenn es von Christus gesagt ist, ib. II, 76; die Bedeutungen des *θερισμός*, wo das Wort vom Weltende, vom Erndten im jenseitigen, oder in diesem Leben gilt: wobei er endlich einen fünffach verschiedenen Gebrauch auffindet, ib. XIII, 254. Dies nennt er ein *καθαίρειν* oder Aufklären der Bedeutung, und findet es nöthig: *ἵνα κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν καθαρθέντος τοῦ σημαινομένου δυνηθῶμεν ἐνθάδε ἰδεῖν ἐπί τινος τῶν πλειόνων τέτακται ἡ λέξις.*

Gesammtheit, A und O. Der Erste und Letzte ist er: jenes als oberste aller geistigen, aus Gott hervorgegangenen Wesenheiten; dieses, sofern er bis in die untersten Gebiete des geistigen Daseins, durch alles Dazwischenliegende hindurch, hinabgestiegen, oder Mensch geworden ist. Und der Anfang wird er genannt, sofern er die göttliche Sophia ist; er ist auch alles, was in Gott ist, Unsichtbarkeit, Leben, alles, bis zum letzten hin, und insofern zugleich der Letzte [1]). — Treffender ist, was Origenes über den Unterschied der Parabeln und Sinnsprüche, der Worte der Weisen und Räthsel [2]) sagt, ob er gleich auch hier, an die griechische Übersetzung gebunden, den Sinn des Grundtexts nicht erreicht. Die Parabeln [3]) nimmt er für Erzählungen ohne geschichtliche Wahrheit, die jedoch nichts Unmögliches berichten; für die Sinnsprüche, — im Griechischen: „dunkle Worte", — jeden schwer verständlichen Ausdruck; bei den Worten der Weisen unterscheidet er Weisheit der göttlich Erleuchteten und der menschlich Weisen, und will auch letztere eingeschlossen wissen; die Räthsel endlich sollen Erzählungen sein, die als geschehen mittheilen, was nicht geschehen konnte [4]). An einer anderen Stelle fügt er hinzu, das Gleichniß [5]) sei der allgemeine Gattungsbegriff, unter welchen die Parabel als ein Besonderes falle. Er glaubte zwischen beiden unterscheiden zu müssen, weil Markus [6]) beide neben einander nennt [7]). Das „tägliche" Brodt im Vater Unser erklärt er für das wesenhafte [8]) geistige, welches vom Himmel gekommen ist [9]). Die Bezeichnung der Versammelten als „Volkshaufen" [10]), will er bemerkt haben, schließe einen Tadel ein [11]). Er findet einen Unter-

---

1) Ibid. I, 34. 2) Zu Sprüchw. 1, 6.

3) Nach dem Hebräischen: Gnomen (מָשָׁל).

4) Z. B. Richt. 9, 8: daß die Bäume hingingen, um sich einen König zu wählen. Die ganze Erörterung findet sich Fragm. in Prov. p. 2.

5) Ὁμοίωσις oder ὁμοιότης. 6) Marc. 4, 30.

7) Tom. in Matth. X, 446. 8) Ἐπιούσιος.

9) De Orat. 243. 10) Ὄχλοι. 11) Tom. in Ioan. VI, 128.

schied zwischen Frucht, die der Buße würdig ist [1]), und Früchten, ihrer würdig [2]). Jene sei Jesus und der Glaube an ihn; diese nimmt er für die Mehrheit guter, die Buße begleitender Werke [3]). Wie er hierin, und in anderem, große Willkühr sich gestattet, im Widerspruche mit seiner eigenen Forderung, so unterläßt er auch nicht, das Gezwungene in den Erklärungen zu verwerfen [4]), während es doch bei ihm selber sich bis auf die Deutung der Partikeln erstreckt [5]). Es ist sein allzu scharfes Betonen jedes Einzelnen, was ihn verleitet. So findet er in dem Worte Jesu an die Samariterin: „das" hast du recht gesagt [6]), den Vorwurf, alles Frühere, was sie sagte, sei nicht recht gesagt [7]); und selbst auf das, was nicht gesagt ist, baut er Folgerungen. Wie wenn er meint, die Herrschaft über die großen Seethiere habe der Mensch nicht, weil die Schrift davon schweige [8]). Doch sucht er hier wieder der Willkühr vorzubeugen, durch die Forderung einer Bekräftigung der Deutung durch zwei, drei oder mehr Beweisstellen [9]).

Nächst der Feststellung der Wortbedeutung faßt er die grammatische Gliederung des Satzes auf, wo sie auffällt, oder Schwierigkeiten hat [10]). Das Gesetz des Parallelismus der Glieder hat er nicht erkannt, doch bemerkt er, wo bei Johannes dasselbe hervortritt, die kunstvolle Verflechtung, und findet darin einen tieferen Sinn [11]). Auch beobachtete er wohl einmal den Zusam-

---

1) Matth. 3, 8. 2) Luc. 3, 8. 3) Tom. in Ioan. l. c.

4) *Τὸ βίαιον*, Tom. in Ioan. XIII, 256.

5) Die Worte: *ἐκ Φαρισαίων*, Joh. 1, 24, deutet er: *Φαρισαίων ἀποστελλόντων.*

6) Joh. 4, 17. 7) Tom. in Ioan. XIII, 219.

8) 1 Mos. 1, 28, vgl. mit Ps. 8, 8: Sel. in Gen. p. 26.

9) Tom. in Matth. X, 460.

10) In Röm. 1, 13 findet er das Hyperbaton in der Stelle, und eine Ellipse (elocutionis defectio).

11) Tom. in Ioan. XXXII, 447, zu Joh. 13, 31. Die zweimalige Wiederkehr desselben Gedanken in dem V. 3 des johanneischen Prologs fin-

menhang der Sätze mit dem Voraufgehenden und Folgenden [1]). Sodann fordert er Beachtung der Verhältniſſe, unter welchen etwas geſagt wurde, Beachtung des Wann und von wem [2]); namentlich ſolle man bei den Worten Jeſu unterſuchen, wo, und in welchen Beziehungen er rede [3]). Gleichwohl bemerkt er nicht leicht irgend die Ironie, weil es ihm ſelber gänzlich an dem fehlte, was ſie erzeugt, an der Neigung zur Satire, die mit heiliger Wehmuth ſich verbinden kann. Weder im Munde Jeſu [4]), noch bei ſeinen rohen Gegnern [5]), weiß er ſie zu erkennen.

---

det er nöthig, indem das „ohne ihn iſt nichts Gewordenes" den vorhergehenden Worten diejenige Deutung nehme, nach welcher der Logos als abſoluter Urheber des Alls, oder einiger Weſenheiten darin, bezeichnet wäre. Tom. in Ioan. II, 64.

1) Tom. in Matth. XI, 492; in Ioan. XIX, 292.

2) Tom. in Ioan. VI, 110: *καὶ πανταχοῦ ἐπιμέλειαν τὸν ἀκριβῶς ἐντευξόμενον τῇ γραφῇ ποιητέον, τηρεῖν ἀναγκαίου ὄντος τὰ λεγόμενα ὑπό τινων, καὶ πότε λέγεται, ἵνα εὑρίσκωμεν τὸ τοῖς προσώποις ἁρμοζόντως περιτεθεῖσθαι λόγους δι' ὅλων τῶν ἁγίων βιβλίων.*

3) Ibid. Tom. XIII, 279: *παρατηρητέον δὲ καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ, ποῦ, καὶ ἐπὶ τίσι πεπραγμένοις λέγονται· ὑπὸ γὰρ μόνων τῶν τοιούτων παρατηρήσεων καὶ ἐξετάσεων τὰς βασάνους εὑρήσεις κατὰ βραχὺ τοὺς καρποὺς τῶν πόνων.* Als Beiſpiel, wie ängſtlich genau Origenes ſelber dieſe Regel befolgt, kann dienen, was er Tom. in Ioan. VI, 130 ſagt. Er ſucht hier aufzufinden, an wen der Täufer die Worte Joh. 1, 26 richtete.

4) Die Worte Joh. 7, 28: „Wohl kennt ihr mich, von wannen ich bin", verſteht er, als direkte Ausſage, von der menſchlichen Natur des Herrn: Tom. in Ioan. XIX, 281.

5) In dem Worte der Juden, Joh. 8, 22: „will er etwa ſich entleiben"? glaubt er einen tieferen Sinn (*ἐπιμελέστερον καὶ βαθύτερον*) ſuchen zu müſſen, weil, wenn man ſie eigentlich nehme, ſie keine treffende Erwiederung auf das ſein würden, was Jeſus ſagte: die Juden könnten ihm, wohin er gehe, nicht folgen. Durch Selbſtmord würden ſie ja eben dahin haben gelangen können, wo Jeſus, als Selbſtmörder, nach dem Tode würde haben weilen müſſen: Tom. in Ioan. l. c. 296. Und ſo findet er auch in der Frage des Hohnes an den Herrn Joh. 8, 25: „Wer biſt du denn"? die lautere Wißbegier und erſtaunende Vereh-

In der Geschichte sucht er nicht selten Licht für dunkle Stellen. Die Sitte der Loslassung eines Verurtheilten am Passa [1]), das Betragen der Kriegsknechte bei Jesu Geißelung [2]), erklärt er aus den damaligen Verhältnissen, und geschichtlich beseitigt er die astronomischen Einwendungen gegen die Finsterniß beim Tode des Herrn [3]). Auch versucht er chronologische Nachweisungen [4]).

Vorzüglich wichtig ist ihm die Vergleichung aller, oder vieler Parallelstellen, vornehmlich in den Evangelien. Die ganze heilige Schrift betrachtet er als einen in sich verbundenen Körper, eine Einheit, die weder aufgelöst, noch zerschnitten werden darf, wenn nicht der Geist entfliehen soll [5]). So bilden auch wieder die vier Evangelien mit einander eine Einheit [6]). Es ist nothwendig, überall die Parallelstellen zu vergleichen [7]), und hiebei genau die Abweichungen, wie die Übereinstimmung, aufzufassen [8]). Indem Origenes diese Regel nicht leicht außer Acht läßt, gewinnt seine Auslegung den Charakter einer harmonistischen Erklärung von einem Standpunkte, auf welchem ein Widerspruch in dem, was tieferer Sinn ist, unmöglich schien. Und hat Origenes einmal die Einerleiheit zweier Begriffe gefunden, so vertauscht er, zu dogmatischen Zwecken, den einen mit dem andern, und versucht ein Rechnen, wie mit den Gleichungen der Arithmetiker. So, wenn er gegen Herakleon beweisen will, daß der Logos nicht nur das Licht der Menschen, sondern auch der höheren Geisterwesen sei,

---

rung, l. c. 307. Ebenso mißversteht er Joh. 8, 38, ib. Tom. XX, 315. — Origenes gehört also zu denen, welche keine Ironie im Munde Jesu gelten lassen.

1) Ser. in Matth. 917. 2) Ibid. 919.

3) Ib. 924. 4) Tom. in Ioan. XIII, 249; X, 200.

5) Tom. in Ioan. X, 178. 6) S. Abth. I, 291.

7) Tom. in Ioan. VI, 125: ... *ἀναγκαῖον ἡμῖν φαίνεται παρατιθέναι τὰς ὁμοίας τῶν εὐαγγελίων λέξεις τοῖς ἐν χερσὶ ῥητοῖς, καὶ τοῦτο καθ' ἕκαστον μέχρι τέλους ποιεῖν.*

8) Ib. p. 134: *ἔχοντες τοίνυν τὰς ὁμοίας λέξεις τῶν τεσσάρων, φέρε κατὰ τὸ δυνατὸν ἴδωμεν ἰδίᾳ τὸν νοῦν ἑκάστης, καὶ τὰς διαφοράς.*

und zu dem Zwecke zeigt, daß derselbe ihr Leben, Leben aber und Licht hier dasselbe sei; oder daß alles, was nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, Mensch sei, und also dieser Begriff auch die Engel einschließe [1]). Überhaupt liebt er in der Polemik eine solche Exegese [2]), und überall hinein mischt er das Dogmatische.

Sein Commentar zum Johannes nimmt durchgängig auf die Auslegung des Valentinianers [3]) Herakleon Bezug, welche sich gleichfalls vollständig über das ganze vierte Evangelium erstreckte. Origenes findet sie unbedeutend, oberflächlich und nachlässig [4]), nüchtern und gezwungen [5]), wässerig und verächtlich [6]), kühn und gottlos [7]). Ist schon dies allgemeine Urtheil ungerecht [8]), so schiebt überdies Origenes dem Gegner manches ganz willkührlich unter, oder zieht aus den Worten sehr gezwungene Folgerungen, um alsdann vermittelst dieser die Auslegung selber umzustoßen. Bisweilen sucht er auf Herakleons Standpunkt einzugehen, oder wie er sich ausdrückt, zu finden, was diesen leitete [9]), und erkennt dann wohl das Rechte, namentlich wenn wirklich jenen so eben die Lehre von den Seelenklassen, oder auch vom Demiurgen irre führte, die Origenes gern überall bemerkt. Zu Zeiten geräth er dabei in einen Eifer, in welchem er die aufgestellte Meinung die gottloseste von allen nennt, jeder Prüfung unwerth findet, und wohl selbst das Richtige verwirft, um es gegen ein vermeintlich

---

1) Ib. Tom. II, 74. 2) Z. B. ib. Tom. VI, 121.

3) Ib. Tom. II, 66.

4) Ὁ δὲ (Ἡρακλέων) μὴ ἐπιστήσας τοῖς τόποις, ἐν οἷς καταλέλοιπεν ὑπομνήμασιν, ἀνεξετάστως παρελήλυθε τὰ τηλικαῦτα, σφόδρα ὀλίγα, καὶ μὴ βεβασανισμένα ἐν τοῖς ἑξῆς εἰπών. Ib. p. 117.

5) Ταπεινῶς καὶ βεβιασμένως ἐξειλῆφθαι.

6) Ib. Tom. X, 180: παρεθέμεθα δὲ αὐτοῦ (τοῦ Ἡρακλ.) τὴν λέξιν, ἵνα ὡς ἐν τηλικούτοις ἀναστρέφειν τὸν ἄνδρα παρερρίμενως καὶ ὑδαρῶς, μετὰ μηδενὸς κατασκευαστικοῦ, θεωρήσαντες, μᾶλλον αὐτοῦ καταφρονήσωμεν.

7) Τολμηρότερον καὶ ἀσεβέστερον εἰρημένα. Tom. in Ioan. XIII, 276.

8) S. Neander in den gnostischen Systemen.

9) Πῶς κεκίνηται Ἡρακλέων.

Tieferes zu vertauschen [1]). Sogar Auslegungen, die recht gut in seinen Gedankenkreis passen konnten, weis't er in diesem Eifer, weil sie vom Häretiker ausgehn, gänzlich ab [2]). Ein andermal neigt er dem Herakleon, wenn er in der That ganz in Origenes Weise deutelt, sich auf Augenblicke zu, ungern und selten [3]). Fast immer widerlegt er. Wo er ausführlich auf den Irrthum eingeht [4]), weis't er am liebsten dem Gegner Mangel an gleichmäßiger, genauer Auffassung der einzelnen Worte nach [5]); und wenn er aus den Deutungen durch Schlüsse das einleuchtend Unzulässige hergeleitet hat, so überläßt er wohl in diesem Falle, nicht ganz ohne Selbstgefälligkeit, dem Leser die Entscheidung [6]). So hatte Herakleon behauptet, die Pneumatiker seien gleichen Wesens mit Gott, des Pneuma wie er theilhaft, und doch die Samariterin am Jakobsbrunnen für eine abgefallene pneumatische Natur genommen. Vermittelst der Unveränderlichkeit Gottes zeigt hier Origenes die Unvereinbarkeit des Behaupteten, einer Theilnehmung am Pneuma in der Weise, wie es Gott besitzt, und eines Abfalls [7]). Zu den besten seiner Widerlegungen des Herakleon gehört, weil sie fast ganz dogmatisch ist, die Stelle über die Aeonen: wo Origenes zeigt, daß diese allerdings durch den Logos geschaffen worden, nicht vor ihm dagewesen, indem nicht allein die sichtbare, ver-

1) So die Erklärung des *μέσος ὑμῶν ἕστηκεν*, Tom. in Ioan. VI, 138, und des Wortes des Täufers Joh. 1, 27, ib. p. 139. Diese Stelle in ihrem Wortsinne nehmen, meint er hier, sei *πολὺ ἁπλούστερον*.

2) Z. B. Herakleons Erklärung von Joh. 4, 36, Tom. XIII, 265.

3) Ib. Tom. X, 170: *τάχα ἂν ἐδιστάξαμεν περὶ τοῦ παραδέξασθαι αὐτοῦ τὴν ἑρμηνείαν.*

4) Tom. X, 195, wo er sehr geschickt die Identität des Gottes der Juden und der Christen nachweis't. S. auch Tom. XIX, 287.

5) Tom. XIII, 234. Tom. X, 206: ... *δόξομεν, ὅμοιόν τι τοῖς ἀπὸ τῶν αἱρέσεων ποιεῖν, τὴν συμφωνίαν τῆς διηγήσεως τῶν γραφῶν ἀρχῆθεν μέχρι τέλους μὴ φυλάττοντες. ... δεῖ ἐφαρμόζειν τὰ τῆς ἱστορίας*, d. h. der allegorische Sinn soll dem buchstäblichen wirklich entsprechen.

6) Tom. XIII, 263. 7) Ib. 235.

gängliche Welt, sondern auch die unsichtbare, geistige durch ihn das Dasein habe; und wo er darauf aus andern Stellen nachweis't, daß kein Demiurg im Dienste des Logos den Weltbau ausführte [1]). Auch seine Polemik gegen die valentinianischen Syzygien [2]) ist treffend; ebenso, was er gegen die tertullianische Ansicht vom Ausgehen des Sohnes aus dem Wesen des Vaters [3]), und andererseits gegen die später durch Sabellius vertretene [4]) geltend macht; auch vieles Andere. In allem leitet seinen Widerspruch die regste und reinste Begeisterung für die Wahrheit, wie für das Heil der Gemeinde des Herrn. Er sagt [5]): „Lieber will ich sterben in den Kämpfen des Herrn, als daß die Irrlehrer einzelne Brüder als Beute für sich hinwegreißen aus der Herde, und die Schwachen, die noch der Milch bedürfen, gefangen führen. Meinen Gott bekämpfen sie. — Laßt uns umgürtet mit Wahrheit im Kampfe stehen, das Schwerdt des Wortes Gottes in seiner Schärfe führen, den Schild des Glaubens entgegen halten, ihre giftigen Pfeile auffangen und auf sie selber zurückschleudern. Mit den Vollkommenen werden sie nicht kämpfen können, den Kampf nicht wagen". Dabei bewahrt Origenes auch die Liebe. Haß gegen die Brüder ist kein Ausfluß der wahrhaften Gnosis [6]). Die Häretiker verdienen Mitleid [7]); oft ist ihre Absicht, Christum zu heben durch ihre Irrthümer [8]), die freilich vom Reiche Gottes sie ausschließen [9]), — diese Samariter in der Christenheit, die nicht rechte Christen, nicht Heiden sind [10]). Die einen irren leichter, die anderen, die gottlosesten und ärgsten, eine Ottern-

1) Ib. II, 67. 2) Ib. II, 77. 3) Ib. XX, 331.

4) Ib. X, 199. 5) Hom. in Gen. IV, 72.

6) Tom. in Ioan. II, 78.

7) Hom. in Ierem. I, 135: *οἱ ταλαίπωροι οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων.*

8) Tom. in Ioan. XXXII, 412: *ὡς ἐπὶ σεβασμῷ τοῦ Ἰησοῦ τὰ ψεύδη περὶ αὐτοῦ δοξαζόντων.*

9) Comm. in Ep. ad Tit. p. 695. 10) Tom. in Ioan. XIII, 213.

brut [1]), in dem Wesentlichen. Die richtige Schriftauslegung hebt den Irrthum, in welchen die falsche einführt."

Meister ist Origenes in der Auslegung der Gleichnisse, deren einzelne Züge er zwar gemeinhin auch mit übergroßer Feinheit ausdeutet, in welchen er jedoch auch manches wahrhaft fein erfaßte. Und freiwillig setzte er hier seinem Scharfsinn Schranken, indem er es erkannte, daß hier doch immer nur eine theilweise Übereinstimmung zwischen Bild und Sache zu erwarten sei. Jedes Abbild, sagt er, kann nur unvollkommen den Gegenstand darstellen: dem Gemälde, welches die Oberfläche und Farbe nachbildet, fehlen die Erhöhungen und Vertiefungen, welche die Statue, diese aber farblos, wiedergiebt, und das Wachsbild, welches zugleich Farbe und Erhöhung nachahmt, zeigt nichts vom Inneren des Gegenstandes. So giebt auch jedes Gleichniß nur einige Vergleichungspunkte [2]). Es lag in seiner Weise, diese viel eher zu pressen, als irgend einen nutzbaren Gedanken außer Acht zu lassen. Wird das Himmelreich einem in das Meer geworfenen Netze verglichen, welches Fische von allen Gattungen aufnehmen soll [3]), so wirft Origenes zunächst einen Seitenblick auf die Lehre von den verschiedenen Seelenklassen, die auch hier sich einzuschwärzen suchte, verweilt bei ihrer Widerlegung, und findet darauf in dem Netze die aus mannichfachen Büchern in eins verwebte Schrift, die bald durch das Gesetz, bald durch das Evangelium, bald durch ein Wort des Jesajas, Jeremias oder Daniel, Seelen ergreift und festhält, so daß sie nicht mehr sich entziehen können. Das Meer ist das menschliche Leben mit seinen Fluthen und seiner Bitterkeit. Das Netz war, ehe Christus kam, unvollendet; seine und der Apostel Worte machen es erst zu einem Netze, welches Seelen

1) — serpentium germina. Comm. in Ep. ad Rom. I, 473. Er spricht hier gegen Marcion, dessen Lehre er die ἀθεωτάτη καὶ ἀσεβεστάτη αἵρεσις zu nennen pflegt.

2) Tom. in Matth. X, 453.

3) Matth. 13, 47.

aus allen Geschlechtern zusammenbringt. Die Berufung der Heiden wird durch das Gleichniß angedeutet. Die das Netz bedienen, sind Christus, der Herr des Netzes, und die Engel, seine Diener, welche dasselbe erst wenn es ganz angefüllt ist ans Ufer ziehen, oder auch, erst nachdem die Fülle der Völker eingegangen den ganzen Inhalt des Netzes von diesen niederen irdischen Dingen zu der oberen Welt erheben. Alsdann werden sie sitzen und die Seelen sondern, den guten ihre Stelle anweisen, und die bösen hinaus in den Feuerofen werfen. Dies lehrt auch das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen [1]). Im Gleichnisse von dem im Acker verborgenen Schatze ist wieder die Schrift der Acker, der Schatz Christus, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind. Oder der Acker ist Christus, und der Schatz, die in ihm verborgene Weisheit und Erkenntniß [2]). An das Gleichniß vom Kaufmann, welcher gute Perlen suchte, knüpft er eine für jene Zeit gelehrte Untersuchung über die Perlen und die Perlenfischerei, den Unterschied der schlechten und guten Perlen, die Führerin im Zuge der Perlenmuscheln. Mit dieser vergleicht er den Herrn, wie in diesem Bilde die Häresien die trüben Perlen sind; und auch dies hebt er hervor, daß der Kaufmann Perlen suchte, nicht gemeine Waare [3]).

Beispiele geschraubter Auslegung sind Stellen, wie die, wo er, nach gründlicher und lichtvoller Untersuchung der vielfachen bildlichen Bedeutung des Wortes Erndte in der heiligen Schrift, den Ausspruch des Herrn erklärt: die Felder sind zur Erndte schon weiß geworden [4]). Er findet hier den kund gewordenen Sinn der heiligen Schrift, oder die Einsicht, daß alle Gotteswerke sehr gut sind, und fügt hinzu, daß wer diese Erndte einsammelt, zwiefachen Lohn davon hat, in diesem und dem künftigen Leben [5]).

---

1) Tom. in Matth. l. c. 2) Ibid. 447.
3) Ibid. 448. 4) Joh. 4, 35.
5) Tom. in Ioan. XIII, 253. 256.

Anderwärts sucht er zu zeigen, Jesus sei durch, nicht von Judas verrathen worden, da dieser nur Werkzeug des Teufels war [1]). Oder er betont in dem Ausspruche, daß Christus nicht nöthig hatte, über Menschen bei Anderen Auskunft zu suchen, die Worte so, daß der Sinn entsteht: nur Menschen, nicht höhere Geisterwesen, habe der Blick des Herrn durchschaut [2]). Unzählig viel ist bei ihm des vollkommen Ähnlichen. Gut hingegen untersucht er, ob in einer Stelle, wo darüber Zweifel sein kann [3]), das Zeitwort frageweise, oder bejahend stehe [4]); was das „bis hin" [5]) im biblischen Gebrauch bedeute; wie „war und wurde [6]), würdig und werth [7])," verschieden seien. Und fein benutzt er ein Fürwort, welches sich übersehen ließ [8]), um daran manches gute Paränetische und Dogmatische zu knüpfen. Im allgemeinen ist vollkommen wahr, daß der reine exegetische Gehalt seiner Auslegungsschriften im Verhältniß zu der Masse sehr gering ist [9]). Selbst in den Scholien, welche doch vorzugsweise den Buchstabensinn erklären, mischen sich sehr stark praktische oder speculative Andeutungen ein, und in dem ersten derselben zu den Psalmen sagt es Origenes selber, am Baum des Lebens, Christus, seien die Dogmen die Früchte, die Phrasen und Worte nur Blätter [10]). So geschieht es, daß bei ihm selbst in den Scholien das Dogmatische so oft weit vorwiegt. Doch als erste Anfänge grammatischer Interpretation sind auch die geringen Leistungen von großem Gewichte. Die Vorgänger in der Exegese, deren es unter den Christen für Origenes wenige gab [11]), und deren er,

---

1) Ser. in Matth. 898. 2) Tom. in Ioan. X, 211.
3) Matth. 13, 51: Habt ihr das alles verstanden?
4) Tom. in Matth. X, 457. 5) Ἕως ἄν. Ibid. XII, 554.
6) Ἦν — ἐγένετο. Tom. in Ioan. II, 72.
7) Ἱκανὸς — ἄξιος. Ibid. VI, 136.
8) Das „uns" in der Stelle 1 Cor. 1, 30.
9) Engelhardt am a. O. S. 28.
10) Sel. in Ps. 530. 11) S. Abth. I, 378.

abgesehen von seinem Verhältnisse zu Herakleon, selten gedenkt [1]), hatten fast nichts für die grammatische Auffassung gethan; die späteren griechischen und lateinischen Väter sind in ihr über das, was Origenes gab, kaum ausnahmsweise hinausgekommen. Nur Hieronymus hat in der Exegese ihn übertroffen. So ist er auch von dieser Seite, klein, wenn man nach dem Maße der Gegenwart mißt, in seiner Zeit groß, ein Begründer ganz neuer Richtungen, welche außerhalb des kirchlichen Zeitgeistes lagen, und von demselben nur dürftig verstanden wurden.

Die Homilien.

Auch als Vater der Homilie ist Origenes der Erste in einer langen Reihe, die frühe beginnt. So alt als die Kirche, ist der Gebrauch der Vorträge und Ansprachen in den Gemeinden. Durch das Wort der Apostel und ihrer Nachfolger waren sie gestiftet, und die Gespräche der Gläubigen in den täglichen Versammlungen wurden alsbald von selber Vorträge Einzelner, zunächst kurze Erörterungen mannichfacher Äußerungen oder Fragen, welche der Augenblick eingab, Frauen, wie Männern [2]). Nach einander sprachen Mehrere, redeten mit Zungen, weissagten, lehrten, oder es bildeten sich auch wohl in ein und demselben Versammlungssaale mehrere gesonderte, für sich beschäftigte Kreise. In diesem Falle hörte man gleichzeitig verschiedene Stimmen, und wer die lebhafte Bewegung nicht zu deuten wußte, konnte meinen, Berauschte [3]) zu sehen, oder Rasende [4]). Denn das Reden mit Zungen war ein regelloser Erguß eines mächtig aufgeregten Gefühls, in wel-

1) Wie Tom. in Matth. XV, 654.
2) Apostelgesch. 21, 9. 1 Cor. 14, 34. 35.
3) Apostelgesch. 2, 13. 4) 1 Cor. 14, 23.

chem, während der Geist ganz in Andacht versunken war, von Zeit zu Zeit, in beschleunigter oder langsamer Folge, Ausrufungen, Seufzen und Jubel, Fremdworte, unverbundene Sätze, ungewöhnliche Ausdrucksweisen mit einander, unter dem lebhaftesten Gebärdenspiel, wechselten. Die Weissagung bestand in einem begeisterten Reden, meist über die Erfüllung der Verheißungen der alten Propheten, wie in gemüthvollen und eindringlichen Ermahnungen. Diese beiden Charismen waren, wie die natürliche Anlage, die sie voraussetzten, ungleich häufiger in der ersten, bewegten Zeit, als die Gabe des geordneten und einsichtsvollen Lehrvortrages. Zugleich mit der Neuheit der christlichen Heilslehre mußte jene Aufregung abnehmen, um einem klaren, stilleren Bewußtsein Raum zu machen; und schon Paulus erklärte dieselbe für eine vorübergehende Erscheinung [1]). Er gab dem Lehrvortrage aufs entschiedenste den Vorzug, ohne jene damals vorherrschenden Charismen ganz zurückzuweisen: er unterwarf diese der Beurtheilung der Besonnenen, oder der Gabe, die Geister zu prüfen, und beschränkte sie durch einander, indem er ein geregeltes Wechseln der Redner anordnete, wie durch die Forderung, das Unverständliche hinterher zu deuten [2]). Den Frauen untersagte er gänzlich das Sprechen, selbst die Anfragen in den Versammlungen. So wurde einstweilen größerer Unordnung vorgebeugt, und nach und nach verlor sich in der That das Übermaß in der Aufwallung. In den Conventikeln der Montanisten werden ihre letzten Zuckungen angetroffen. Die große Mehrzahl der Gemeinden erfüllte ein stillerer Geist, und wenn auch zu Anfange, wo die Gemeindevorsteher ihr Ansehen nur durch freiwillige Unterordnung besaßen, manche Unbefugte gern oft das Wort nahmen [3]), so entstand doch schon zu Lebzeiten der Apostel überall eine festere Ordnung. Wenig später traten einzelne Presbyteren, die nachmals sogenannten Bischöfe, an die Spitze, als Aufseher und Leiter; es bildete sich ein Kle-

1) 1 Cor. 13, 8. 2) Ebenda V. 27 ff. 3) Jak. 3, 1.

rus, und mit demselben ein eigentlicher öffentlicher Gottesdienst bei den Christen.

Während ursprünglich die Judenchristen, zumal in und um Jerusalem, in der That fast ganz Juden, wie sie dafür denn auch gehalten wurden [1]), die jüdischen Gottesdienste im Tempel und die Festmahle feierten, nur unter einander enge dabei verbunden, ein Häuflein gläubiger Juden: gab es für die Gläubigen aus den Heiden, seit sie die Altäre der Götzen verlassen hatten, im Grunde gar keinen Gottesdienst im vorchristlichen Sinne des Worts. Das ganze Leben sollte jetzt dem Herrn dienen, Leib und Seele, beides ganz, nicht die Leistung besonderer festlicher Tage, das seiner würdige Opfer sein [2]). Es gehörte diese große Forderung zum Wesentlichen der Christuslehre, die zugleich den Wahn, daß Menschen durch Festfeier und Gaben dem Herrn einen Dienst leisten könnten, zurückwies. Die ersten Zusammenkünfte der Heidenchristen wollten keine Gottesdienste sein; sie waren brüderliche Vereinigungen um die Agape und das Mahl des Herrn, gemeinsame Mittheilung im Gespräche und gemeinsames Gebet, Versammlungen einiger oder aller bei diesem oder jenem Bruder, oft oder täglich, auch zweimal täglich [3]), wie es eben Zeit und Umstände mit sich brachten. Wie aber bald die Judenchristen genöthigt waren, von ihren Volksgenossen auszuscheiden, selbstständig für sich bestehende Andachtsübungen einzurichten und, nach dem Muster der jüdischen Synagoge, bestimmte Zeiten und Gebräuche für dieselben festzustellen, so empfanden nicht minder die Heidenchristen die Nothwendigkeit geregelter Zusammenkünfte. Für beide

1) Treffend hat dies in der Kürze Krehl in der Einleitung zum Briefe an die Römer nachgewiesen. S. auch Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen I, 62.

2) Röm. 12, 1. — Col. 2, 16.

3) Die Const. App. II, 59 verordnen: ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε, ὄρθρον καὶ ἑσπέρας, ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς. Vgl. Lib. VIII, 35 sq.

trat der Sonntag an die Stelle des jüdischen Sabbaths, ohne jedoch die öfteren, täglichen, oder täglich zweimaligen Versammlungen, wo sie bestanden, und die Auszeichnung des Sabbathtages aufzuheben. Auch die Feier des Sabbathtages, der großen Woche, der funfzigtägigen Zeit und anderer Jahrestage wurde nach und nach allgemeine kirchliche Sitte [1]). Gleichzeitig entstanden Gebäude, geräumig genug, um die ganzen Gemeinden zu fassen, und auf die Zwecke der Versammlung berechnet. Nun hörte auch das völlig freie Zusammenwirken, die zufällige wechselseitige Besprechung auf, und die Gemeindebeamten, Presbyteren und Diakonen, wurden die alleinigen, ordentlichen Lehrer. Schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts [2]) finden wir sie in dieser Stellung, obwohl sich, als Nachwirkung der früheren Verhältnisse, auch spätere Spuren von einer Ausübung des allgemeinen Priesterrechts, oder der gleichen Lehrbefugniß aller Christen [3]) zeigen. Und lange erhielt sich der jüdische, von den Aposteln meist so erfolgreich benutzte Gebrauch, reisende Brüder aus entfernten Gemeinden zu einem Vortrage aufzufordern [4]). Die Ansprachen in den Versammlungen konnten sich erweitern, als beim Anwachsen der Gemeinden, bald nach dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, die Agapen in Abnahme kamen, und nunmehr das Abendmahl allein für sich gefeiert wurde. Und seitdem gewannen auch die Zusammenkünfte der Gemeinde, welche bisher im Äußeren den

---

1) S. Paniel's Geschichte der christlichen Beredtsamkeit und der Homiletik, I, 1, 96. 122.

2) Schon Justin's Apol. I, c. 67 setzt, wenn wir sie mit Ignat. Ep. ad Philad. c. 2 und Constt. App. II, c. 57 vergleichen, dieses Verhältniß voraus. S. darüber Paniel S. 76.

3) Euseb. HE. VI, 19. Constt. App. VIII, 32.

4) Die apostolischen Constitutionen (II, 58) machen es den Bischöfen zur Pflicht, durchreisende Bischöfe um eine Ansprache zu ersuchen, indem der Fremde gemeinhin mehr Ansehen habe, als der Prophet im eigenen Vaterlande.

Conventikeln [1]) glichen, das Gepräge geordneter Gottesverehrung, der Gottesdienste, sofern es solche im Christenthum geben kann. Vorbereitet wurde die heilige Handlung, dieser Höhepunkt des Ganzen, durch Psalmengesang und Schriftvorlesung, Ansprache oder Lehrvortrag, und Gebet, wie sich dies alles im Synagogengottesdienste vorgefunden hatte; nur mit dem Unterschiede, daß jetzt bei den Christen das Gebet, als unmittelbare Einleitung des heiligen, unter Gebeten von Christus eingesetzten Mahles eine gehobnere Stellung erhielt: es sollte alles nur als Vorbereitung dieses Mahles gelten, und das Gebet stand ihm am nächsten. Der Vortrag des Lehrers nahm unter den fünf Bestandtheilen des Cultus die Mitte ein [2]).

Aus den Synagogen der Juden war die Schriftvorlesung [3]), welche schon apostolische Anordnungen [4]) vorschrieben, und spätere bestätigten [5]), herübergenommen. In den Synagogen wurde jedoch außer dem Gesetze nur eine Auswahl von Stücken aus den sogenannten früheren oder späteren Propheten, die dem Inhalte der Paraschen entsprechenden Haphtaren [6]), vorgelesen, vermuthlich seit den Zeiten der Makkabäer, als die messianischen Hoffnungen wieder erwachten [7]). Dazu kam noch später, an bestimmten Fe-

---

1) Im Abendlande heißen auch die Versammlungen der Gläubigen, wie die Orte, wo sie stattfanden, conventicula, conciliabula: Rufin. HE. I, 9; II, 5. Lactant. L. V, 11; die Orientalen nannten sie *συναγωγαί*, Versammlungen.

2) S. Paniel S. 79.

3) *Ἀνάγνωσις*.

4) 1 Tim. 4, 13.

5) Const. App. 54. 57.

6) S. Vitringa de Synag. vet. p. 985.

7) Nach Elias Levita (Thisbi s. v. הַפְטָרָה), weil Antiochus Epiphanes damals die Vorlesungen aus dem Gesetze verboten habe: um an die Stelle derselben ein Verwandtes zu setzen. Aber Antiochus verbot überhaupt den Gebrauch der heiligen Schriften. Vielmehr hat der Druck, welchen er ausübte, ein neues Aufblühen des jüdischen Glaubens, und vermuthlich auch jene Erweiterung des Cultus zur Folge gehabt. Vgl. Heinr. Alt, der christliche Cultus S. 154; Vitringa p. 1008; Zunz,

sten, die Vorlesung der fünf Megilloth [1]). Den Pentateuch vollendete man in Palästina in einem dreijährigen Cyclus, der, wie Einige glauben, eigentlich drei und ein halbes Jahr umfaßte. Die jetzige Sitte, das Ganze in einem Jahr zu vollenden, ist babylonischen Ursprungs [2]). Die Vorlesung geschah in den Synagogen ursprünglich durch Gemeindeglieder, sieben an der Zahl, welche der Vorsteher nach einander aufrief. Später als die Kunde des Hebräischen sich verlor, kam dem Aufgerufenen ein Vorleser zu Hülfe, welcher leise vorsprach, noch später allein sprach, während der Aufgerufene zuhörte [3]). In den christlichen Gemeinden las man alle im Hebräischen vorhandenen Bücher [4]), und gewiß,

---

gottesdienstliche Vorträge der Juden S. 6. Die Haphtaren sind noch jetzt nicht in allen jüdischen Synagogen genau dieselben. Auch dies erörtert Zunz S. 410.

1) D. i. der Prediger, das hohe Lied, die Klagelieder des Jeremias, Ruth und Esther. S. über das Vorlesen dieser Bücher den Tract. Sopherim. c. 14. 18. 19. Dasselbe ist, da der Prediger und Esther erst nach der Zerstörung Jerusalems in den jüdischen Canon aufgenommen worden, gewiß auch nicht vorher in Gebrauch gekommen. S. Movers, Loci quidam historiae canonis V. T. illustrati, Vratisl. 1842. p. 25 sq.

2) Doch hat sich bei einzelnen jüdischen Gemeinden in Palästina und Ägypten jener andere Gebrauch sehr lange erhalten, und neuerlich hat man in Deutschland hin und wieder gesucht, ihn wieder herzustellen. Die Karäer haben den einjährigen Cyclus, aber nach einer von der rabbinischen abweichenden, einem Schüler Anans zugeschriebenen Ordnung. S. Zunz S. 3. 410. 436. 459. Nur an kleinen Orten, wo es gänzlich an Synagogenrollen fehlt, fällt die Vorlesung hinweg. Zunz S. 412.

3) Zunz S. 411.

4) Iustin. Apol. I, 67: ... *τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν*. Unter den Propheten versteht er im weiteren Sinne alle Dolmetscher des göttlichen Willens von Mose bis auf Johannes den Täufer. S. Semisch Justin d. M. II, 11. So ist nicht wahrscheinlich, daß er das Gesetz, wie Schöne in den Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen (I, 103) meint, durch jene Bezeichnung ausschließen wollte; obwohl dasselbe von den Heidenchristen anfangs

bevor der Canon festgestellt war, auch die in der griechischen Übersetzung angefügten Apokryphen [1]; von welchen die Bücher der Makkabäer, wegen ihrer Verherrlichung des Märtyrerthums, und auch Judith sich im kirchlichen Gebrauche behauptet haben [2]. Und neben den alttestamentlichen Abschnitten las man die Briefe der Apostel, welche frühzeitig die Gemeinden, an die sie gerichtet waren, weiterhin mittheilten [3]. Auch wurden wohl Briefe anderer angesehener Christenlehrer gelesen [4]. Später kamen die Evangelien, hin und wieder auf einige Zeit [5] einige nichtapostolische Lehrschriften hinzu.

Anfangs scheint man ganz einfach nicht mehr als Einen Abschnitt von angemessenem Umfange, den man entweder aus den apostolischen Schriften, oder aus dem Alten Testamente nahm,

---

zurückgesetzt, von den Judenchristen bevorzugt werden mochte. Die Constt. App. II, 57 nennen außer den Büchern Mose: Josua, die Richter, die Bücher der Könige, die Chronik, nebst Esra und Nehemia (τὰ τῆς ἐπανόδου). Ferner: Hiob und die salomonischen Schriften, nebst den sechzehn Propheten.

1) S. Abth. I, 234 ff.

2) Im achten Buche der apostol. Constitut., unter den Canones (can. 76), werden jenem Verzeichnisse im zweiten Buche hinzugefügt: Ruth, Esther, Judith, drei Bücher der Makkabäer, die Psalmen, und den Jüngeren wird empfohlen, den Jesus Sirach zu lernen. Man sieht, die Christen stellten die Hagiographen den übrigen kanonischen Schriften des Alten Testamentes gleich, und selbst der Unterschied zwischen diesen und den Apokryphen wurde, auch nachdem man ihn geltend gemacht, nicht durchaus festgehalten. War doch auch die Scheidegränze zwischen den Ketubim und unseren jetzigen Apokryphen selbst bei den Juden sehr schwankend, bis in das vierte Jahrhundert. Im Anfange desselben werden die Sprüche des Jesus Sirach, damals noch vollständig im Hebräischen vorhanden, unter die Ketubim gerechnet: s. Zunz, gottesdienstliche Vorträge der Juden S. 102.

3) Col. 4, 16.

4) So des Clemens Rom. Ep. ad Corinth. I. in dieser Gemeinde, und bald auch in anderen: Euseb. HE. III, 16.

5) So der Hirt des Hermas: Euseb. l. c. III, 3.

vorgetragen zu haben. So sagt es, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, Justin der Märtyrer [1]). Dagegen finden wir schon hundert Jahre später [2]) die vierfache Schriftvorlesung, eine erwei-

---

1) Iustin. Apol. I, 67: ... *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ.* Die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀπ.* sind hier zunächst Evangelien, die nachmals kanonischen, und andere, oder ein anderes daneben. Auch die Constt. App. I, 5 nennen unter den Büchern der heil. Schrift, die man zu Hause lesen soll, vom N. T. nur die Evangelien. Indeß soll wohl der Ausdruck bei Justin diejenigen apostolischen Briefe, die er kannte, nicht ausschließen. Er spricht hier, wie in dem, was er weiter über den Gottesdienst der Christen sagt, den Heiden gegenüber absichtlich ungenau. Nur das Wesentliche durfte er angeben, und eine eigentliche Beschreibung der Liturgie der Christen lag nicht in seinem Zwecke. Doch sagt er deutlich, daß entweder aus dem neuen, oder aus dem alten Testament gelesen wurde, nicht mehr auf einmal, als Ein Abschnitt.

2) Im zweiten Buche der apostol. Constitutionen (c. 57), welches jener Zeit angehört. Die Angaben dieses Buches über den Cultus der alten Kirche sind nächst dem, was Justin und Tertullian mittheilen, das Frühste. Auf sie folgt, als nächst älteste Angabe, die Liturgie im achten Buche der Constitutionen, namentlich was dort auf den Apostel Jakobus (c. 12 sq.) zurückgeführt ist. Dies Buch gehört in die Mitte des vierten Jahrhunderts. Die gewöhnliche Annahme, daß schon seit dem dritten Jahrhundert Psalmengesang der Gemeinde den Anfang gemacht hätte, ist selbst in ihr nicht zu finden. Das Singen von „Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern (Col. 3, 16)" ist unter den Christen von Anfang an, wie bei den Juden, gebräuchlich, aber lange Zeit nicht als Bestandtheil des eigentlichen Cultus, sondern, wie in der Synagoge, als freie Zugabe Einzelner, welche die Gabe des Gesanges besaßen. Justin gedenkt des Gesanges in den Gemeindeversammlungen gar nicht, Tertullian, wie der Brief des Plinius, bei der Agape, Clemens Alex. (Paedag. II, c. 4) als frommer Übung in den Häusern bei Tische. Vgl. hierüber Vitringa de Synag. Vet. p. 1112. Auch einleitende Vorworte des Lesers und derer, die nach ihm auftraten, führt das zweite Buch der Constit. nicht an; das achte kennt sie: sie ergaben sich nach und nach von selber, und erhielten allmälig bestimmte Formen. Schon die Vorlesungen in den Synagogen wurden mit Doxologien des Vorlesers und dem Amen der Hörer eröffnet (Vi-

terte Nachbildung der zwiefachen in den jüdiſchen Synagogen. Wie hier die Vorleſung der Haphtaren auf die der Paraſchen folgte, durch Doxologien abgetrennt [1]), ſo las man damals in den chriſtlichen Kirchen, in zwei Abſätzen [2]), das alte Teſtament: ein Stück aus den moſaiſchen oder hiſtoriſchen Schriften, und ein anderes aus den Propheten, Hagiographen, oder gewiſſen Apokryphen [3]). Wenn dieſe zwiefache Vorleſung beendigt war, fiel nach dem Ritus dieſer Zeit, der ſpäteren Hälfte des dritten Jahrhunderts, wie wir im zweiten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen ihn finden, ein Vorſänger mit Pſalmen ein, deren Schlußworte die Gemeinde nachſang [4]). Darauf folgte die gleichfalls zweitheilige neuteſtamentliche Vorleſung, indem zuerſt aus dem Apoſtolos [5]), ſodann, von einem Diakonen oder Presbyter, aus den

---

tringa l. c. p. 963). Aber es gilt nicht von den chriſtlichen Anagnoſten bei Cyprian (Ep. 33) das Auspicatus est pacem. Irrig war es, hier das Friede mit Euch zu finden. Nach Chryſoſtomus (Hom. III in 2. Thess.) begann der Vorleſer die Lection mit den Worten: *τάδε λέγει ὁ κύριος.*

1) S. Vitringa l. c. 988.

2) Const. App. II, 57: *ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων.*

3) Zuerſt las man aus den Büchern Moſe, Joſua, der Richter, Könige, der Chronik, nebſt Eſra und Nehemia; darauf die übrigen vor wenigem angeführten Schriften. Const. App. l. c.

4) Ibid.: ... *ἕτερός τις (ἀνὰ δύο γενομένων ἀναγνωσμάτων) τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω.* Die *ἀκροστίχια* erklärt Cotelerius zu d. St.; das *ὑποψάλλειν* kann, der Wortbedeutung nach, nur von einem Nachſingen der Schlußworte, nicht von eigentlichen Antiphonen, wie wir ſie ſpäter finden, verſtanden werden. Die Sänger, deren hier und an mehreren Stellen (III, 11; VIII, 28, 31: *ψάλται, ᾠδοί*) gedacht wurde, waren damals noch, ſo ſcheint es, geeignete Mitglieder der Gemeinde, ohne beſonderes kirchliches Amt. So urtheilt auch Fertſch, in der Denkſchrift des Predigerſeminars zu Friedberg, Gieſſen 1839 S. 70.

5) Das zweite Buch der Conſtit. nennt die Apoſtelgeſchichte und die Briefe des Paulus; die apoſtoliſchen Canones im achten Buche fügen die jetzt

Evangelien gelesen wurde [1]). Jenes Stück war gleichsam Nachhall des Lesestücks aus dem Gesetze, das Evangelium Bestätigung des Wortes der Propheten. Stehend hörte die ganze Versammlung das Evangelium an [2]): eine Ausnahme war es, wenn in Alexandrien allein der Bischof auf seinem Sitze blieb [3]).

Bei Origenes finden wir noch, an den Sonntagen und während der Woche, die einfache einmalige Vorlesung, keine Spur jener vierfachen [4]). Man las für gewöhnlich damals, wie noch

---

kanonischen Briefe des Petrus, Johannes, Jakobus, Judas und die Briefe des Clemens Rom. hinzu.

1) Constt. App. II, l. c. Nach Cypr. Ep. 33 las der Lector auch die Evangelien; hin und wieder las sie, an gewissen Tagen, der Bischof: Niceph. HE. XII, 34. S. Cotelerius zu d. St. der Constitutionen.

2) Constt. App. l. c.

3) Socrat. HE. VII, 19, eine Nachahmung, wie es scheint, des jüdischen Synagogenvorstehers oder Chacham, welcher gleichfalls während des ganzen Gottesdienstes saß.

4) Den Beweis hiefür giebt die Hom. de Engastrim. p. 490, wo die ganze, lange Vorlesung aus dem einen in sich fortlaufenden Stück 1 Sam. 25—28 besteht; wenn wir hinzunehmen, daß nirgend in Origenes zahlreichen Homilien, von denen doch gewiß manche an einem Sonntage gehalten worden, eine Andeutung jener viertheiligen Schriftvorlesung angetroffen wird. Nur die Stelle Hom. in Ies. I, 106 scheint eine Ausnahme zu machen. Hier heißt es: Et in Levitico, quantum ad praesens pertinet negotium, Deo largiente, *legitur in collecta, quae sequitur*, quia praecepit Dominus quaedam fieri, ut videatur Domini gloria (Lev. 9, 23). Nec unquam apparebit gloria Dei, si non haec fiant. Cognoscimus autem illa cum lecta fuerint. Was ist hier die collecta, quae sequitur? Man sieht, sie ist noch nicht gelesen; sie soll später gelesen werden. Ob in eben diesem Gottesdienste, oder bald einmal künftig? Gewiß das Letztere. Es ist ein Lesestück gemeint, welches später an die Reihe kommen wird. Wäre es anders, so würde die prophetische Vorlesung hier dem Abschnitt aus dem Gesetze in ein und demselben Gottesdienste vorangegangen sein, während doch Gesetz und historische Bücher, wo die viertheilige Lesung statt findet, den Anfang machen, die Propheten folgen. Und Origenes würde mehrere Homilien in ein und derselben Versammlung gehalten haben.

um einiges später, die ganzen Bücher im Zusammenhange [1]), nach und nach: auf einmal drei oder vier der damaligen Capitel [2]), meist einen Abschnitt vom Umfange unserer Capitel [3]), bisweilen weniger [4]), bisweilen beträchtliche Stücke [5]). Die Bestimmung der Reihenfolge und die Abgränzung war, wie die ganze Leitung des Gottesdienstes, ursprünglich allein dem freien Ermessen des Bischofs überlassen [6]); doch gewannen die kirchlichen Zeiten frühe Einfluß auf die Auswahl [7]).

So bleibt es bei unserer Behauptung, daß zu seiner Zeit nur einmal gelesen wurde. — Für cognoscimus würde Hieronymus gewiß richtiger cognoscemus gesetzt haben.

1) Hom. IX in Lev. p. 84: Quantum *legentes progredimur*, tantum sacramentorum cumulus augetur.

2) Eine gewisse Capitelabtheilung gab es schon zu Origenes Zeit; er nennt die einzelnen Abschnitte *περίκοπαι* und zählt von 1 Sam. 25—28 deren, wie wir der Capitel, vier, die Eine Vorlesung ausmachten: de Engastr. l. c.

3) Wie dies aus Origenes Homilien über die Genesis folgt, wo er oft, einmal ausdrücklich mit einem lectum est enim (Hom. VII, 78), über ein Capitel sich verbreitet.

4) So war 1 Mos. 22 für zwei verschiedene Tage ausreichend: Hom. VIII erklärt v. 1—14; Hom. IX, wo bald nach dem Anfange p. 84 die Worte: Videamus ergo, quae nobis recitata sunt, — die andere Hälfte, V. 15 ff.

5) Im Exodus und Leviticus finden wir zwei (Hom. in Lev. VI, VII, VIII), auch wohl drei und mehr Capitel verbunden. So hatten die sämmtlichen Plagen Ägyptens: Hom. in Ex. IV, 139, oder 1 Sam. 25 ff.: de Engastrim. l. c., oder Jerem. 15, 10 — bis in das 17te Cap. hinein: Hom. in Ier. XV, 226, nur Einen Leseabschnitt hergegeben. Im Neuen Testamente waren, wie Origenes Homilien über den Lukas beweisen, die Lesestücke nicht kleiner, kein ganzes Capitel nach unserem Maße, oft nur einzelne Verse, je nachdem der Inhalt sie mit einander verband. Diese Vorlesungen nennen Origenes Übersetzer, Rufin (Hom. in Gen. X, 88), wie Hieronymus (Hom. Origen. in Ies. I, 106), collecta: oder sermo divinus et lectio: Hom. in Ios. XX, 443.

6) Er war: *ὡς ἂν κυβερνήτης νηὸς μεγάλης.* Const. App. II, 57.

7) Der arianische Verfasser des Comment. in Iob., welchen man dem Origenes zuschrieb, sagt (Tom. II, 851 bei de la Rue), daß das Buch in der Fastenzeit gelesen wurde. Anderes ist bekannter.

An diese Lesestücke knüpften sich Ermahnungen und Vorträge. Beredtsamkeit geht aus dem natürlichen und allgemein menschlichen Vermögen der Rede nach und nach, bei einer gewissen Höhe der allgemeinen Bildung, überall hervor, wo eine freie Verfassung und allgemeine Theilnahme an den öffentlichen Zuständen ist. In einem Staat, wie der ägyptische, gab es keine Beredtsamkeit, während sie in der jüdischen Theokratie und in der griechischen Republik frühzeitig zu hoher Ausbildung gelangte. Die Propheten der Juden und die griechischen Volksführer blieben für alle Zeiten ihre Muster. Beide geben uns, jene in der volltönigen Natursprache des einfachen, tief aufgeregten Gefühls, diese in der gegliederten Mannichfaltigkeit der Vorstellungen und Gedanken, das Unübertroffene. Fast vier hundert Jahre hindurch ergoß sich der Strom prophetischer Rede über Israel, im fünften Jahrhundert vor Christus allmälig versiegend; und kurze Zeit währte, durch die macedonische Invasion aufs höchste gesteigert und zugleich niedergetreten, die Blüthe der griechischen Rednerkunst. Auf Demosthenes folgten künstelnde Nachahmer: nach Maleachi ist es der Wortschwall des Orients, sein Spielen mit Worten und Bildern, und alles Kleinliche des Pharisäismus, was der frischen, freien und vollen Begeisterung den Untergang brachte. Die Römer haben die Griechen nur nachgeahmt, und, vollendeter als diese im gerundeten Periodenbau, wie ihre Sprache ihn bildete, doch in der Einfachheit, Keuschheit und Kraft des Ausdrucks sie nicht erreichen können. Christus und sein Evangelium, die Fülle der Liebe, die alles Verlorene sucht, allen alles zu werden bemüht, um alle zu gewinnen, wurde die Quelle einer neuen, allmälig die Vorzüge des jüdischen und griechischen Geistes in sich vereinigenden Redekunst und Meisterschaft. Christus selber redete, wie nie vor ihm ein Mensch, im Vollgefühl der ihm verliehenen, ein Neues begründenden Macht [1]). Aber er war nicht Redner;

1) Matth. 7, 29. Joh. 7, 46.

er konnte nicht es sein wollen: nur den neuen Stoff und Geist der Rede hat er in die Menschheit eingeführt. Schlicht, mit allem Nachdruck einer festen, freudigen Überzeugung verkündigte Petrus die Auferstehung des Herrn und die Gewißheit des ewigen Lebens. In dem vollgehaltigen einfachen Ausdruck jüdisch orientalischer Anschauung hat Johannes die Herrlichkeit der Liebe und des Lebens, die Unseligkeit des Hasses, des geistigen Todes dargestellt. Mit dem Feuereifer der Propheten konnte Jakobus gegen die Sünde, die Hoffahrt, die Weltliebe kämpfen: Paulus und der Verfasser des Briefes an die Hebräer entwickeln schon dialektisch, in halb griechischer und halb rabbinischer Weise, ergreifen das Entgegenkommen, wie die Einwürfe und die Abgeneigtheit der Leser oder Hörer, deren Urtheil und Vorurtheil, und überwältigen die Hindernisse. Des Stephanus Rede ist uns vermuthlich nur in einem Auszuge erhalten, der das Rednerische übergeht, und wo sie zum Hauptgegenstande kommt, wurde sie abgebrochen. Barnabas war ganz Alexandriner, beredt für den, der diese Weise liebt, nach unserem Maße schwülstig, hohl und spitzfindig.

Es war wieder die jüdische Synagoge, die für Art und Form der christlichen Lehrvorträge das Muster gab. Hier finden wir neben den zwischen einzelne Verse oder Stellen des Leseabschnitts eingefügten paraphrastischen Erklärungen, und der in Christengemeinden unanwendbaren Halacha [1]), auch die Hagada [2]), welche sehr frei an die vorgelesenen Abschnitte sich anlehnte, bisweilen selbst außer Beziehung zu denselben stand: eine äußerst mannichfache Darlegung religiöser Wahrheiten, Sittenlehren, Hoffnungen und Erinnerungen, bald einfache Erläuterung, bald Sentenz, Er-

---

1) הֲלָכָה, d. i. Regel, Richtschnur, entsprechend dem Hebräischen מִשְׁפָּט: Targ. Exod. 21, 9; und zwar überlieferte, gehörte Richtschnur, daher auch שְׁמַעְתָּא genannt.

2) הַגָּדָה, Gesagtes, Rede, *Λόγος*, — frei erzeugt. Maggidim heißt Redner. Die Hagada war in den palästinensischen Schulen, die Halacha in den babylonischen bevorzugt.

zählung, Fabel oder Gleichniß; ein tieferes, oft freilich spielendes Eindringen in die geoffenbarte Lehre und die Bedeutung der großen Begebenheiten der Vorzeit, in die Fülle des Sinnes der heiligen Aufzeichnungen, — Wiederbelebung des Schriftworts, daß es der Gegenwart werde, was es ursprünglich gewesen [1]). Es war im Wesentlichen eben diese Weise der Mittheilung, welche in die Christengemeinden und gnostisirenden Parteien Eingang fand; mit allem, was sie Gutes und Verkehrtes in sich faßte, ward sie herübergenommen. Die Stimme der schlichten, ungekünstelten Beredtsamkeit des Herzens, wie sie manchen der apostolischen Väter, einem Clemens, Ignatius und Polykarpus eigen war, verstummte nicht ganz, so lange Handeltreibende [2]), Tuchmacher [3]), und selbst ein Kohlenbrenner, ungeachtet manchen Spottes über sein geschwärz-

1) S. Vitringa l. c. p. 682. 694 u. Zunz in den gottesdienstlichen Vorträgen der Juden, ganz besonders S. 42. 57. 311. 354. „Bald wurde der natürliche Sinn der Bibelstellen zu Grunde gelegt, bald nahm man auf die Beschaffenheit des Grundtextes, aber nicht auf das Wortverständniß Rücksicht; zuweilen berief man sich geradezu auf überlieferte Hagada, oder schöpfte aus der Masora. Die übrigen Hülfsmittel zur Anknüpfung an den biblischen Inhalt waren Wortähnlichkeiten, die Aufeinanderfolge der Bibelstellen, die Beschaffenheit einzelner Buchstaben, die Abbreviatur, der Zahlenwerth der Buchstaben, kritische Punkte, das Targum. Ja man baute die Hagada sogar auf in Klang oder Bedeutung ähnliche Wörter aus dem Aramäischen, Arabischen, Griechischen, oder einer andern fremden Sprache, und auf scheinbare Ähnlichkeiten, oder Textesänderungen. Um eine schlafende Gemeinde zu ermuntern, verschmähte man selbst colossale Übertreibungen nicht; vieles andere, worüber moderne Idioten Zetergeschrei oder Gelächter erheben, war Scherz, auch Ironie, augenblicklicher Bedarf und Ekstase". — „Als besondere Fertigkeiten galten Parallelismus in der Sentenz, Antithesen, Kürze des Ausdrucks, Gebrauch seltener Worte, was bereits in den Prophetenschulen stattgefunden". Zunz, S. 325. 350.

2) So Firmus, Presbyter zu Hippo, im dritten Jahrhundert: Possidius in Vit. Augustin. c. 15.

3) Wie Severus: Gratian. Dist. 61. c. 8.

tes Gesicht [1]), Lehrer der Gemeinden wurden: aber man sieht es aus den Resten der christlichen Literatur dieser Zeit, was dieselbe liebte, und was sie für tiefere Einsicht gelten ließ. Die griechische Kirche ging voran, das Abendland war ganz von ihr abhängig, und die Gemeinden aus Heidenchristen standen, dort wie hier, unter den Einflüssen eines allverbreiteten Geistes der Zeit, welchem die tiefere Auffassung und Schulweisheit der Juden [2]), wie die Form ihrer Hagaden entsprach. Die Exegese dieser Zeit hatte Tiefe ohne Klarheit, überraschende Gedanken, ohne Zusammenhang und Ordnung. Ein Besseres kannte man nicht, und auch in den Christengemeinden, wenn sie tiefere wissenschaftliche Einsicht besaßen, bildete sich eine Weise des Lehrvortrags, die sich völlig zwanglos um einen oder mehrere Grundgedanken bewegte, den vorhandenen Vorrath des Wissens freigebig austheilte, und alles mit allem mannichfach in Verbindung brachte.

Solcher Art waren die Zustände in den Gemeinden und die Vorträge ihrer Lehrer um die Zeit, wo Origenes Einfluß gewann. Die alexandrinische Kirche, von welcher er ausging, war in der Gestaltung ihrer Verfassung [3]), wie durch den Besitz mannichfacher Gelehrsamkeit und Bildung, anderen Kirchenprovinzen vorangeeilt. Sie gestattete schon nicht mehr das Lehren der Laien in der Gemeindeversammlung, als dasselbe in Palästina noch fortbestand [4]), und sie hatte in ihrer Mitte jene Lehranstalt, welche

---

1) Sein Name war Alexander. Durch eine nachdrucksvolle Ansprache hatte er seine Befähigung erwiesen. S. Baron. Annal. 232 n. 12. Solche einfache und eindringliche Reden, meist Ermahnungen, nannte man in den Synagogen דִּבְרֵי כִיבּוּשִׁין, nach dem talmudischen Cod. Taanith c. 11.

2) In den דְּרָשׁוֹת oder ζητήσεις, im Gegensatze zu dem buchstäblichen Verständnisse.

3) S. Abth. I, 410.

4) Ebenda S. 372. Bei den Juden war zur Abhaltung der Bußpredigten an außerordentlichen Fasttagen in Ermangelung eines eigentlichen Chacham jeder der Hagada kundige, rechtschaffene Mann befugt: Zunz,

schon vor dem Anfang des dritten Jahrhunderts künftige Bischöfe und Presbyteren besuchten [1]). Pantänus und Clemens waren hier Presbyteren gewesen, gewiß nicht ohne als Lehrer vor der Gemeinde aufzutreten. Wir dürfen es deshalb annehmen, daß hier Gottesdienst und Predigt in vorzüglicher Blüthe standen. Aber Origenes, aus dessen Homilien, den frühsten, die wir besitzen, über Einrichtung und gottesdienstliche Sitte der Kirchen, in welchen er predigte, so manches zu ersehen ist, predigte nicht in Alexandrien, weil er nicht durfte. So muß es uns genügen, die Verhältnisse, die er vorfand, wo er predigte, oder die er bildete, zu schildern. Und hiebei bedarf es der Hülfe anderweitiger Quellen, die das ergänzen, was Origenes übergeht.

In einem ansehnlichen, von Westen nach Osten gestreckten Raume, dem Gemeindehause [2]), wie man gern es nannte, fand sich die Gemeinde zusammen. Dasselbe war, den Basiliken nachgebildet, und einem Schiffe frühzeitig verglichen, im Inneren ein längliches Viereck, in zwei Abtheilungen: die eine, kürzere, im Osten, um einiges erhöht, die Stelle für den heiligen Tisch, den Thron des Bischofs und für die Sitze der Vorsteher der Gemeinde; die andere, um vieles längere, im Westen, welche das erhöhte Pult für den Vorleser enthielt, war mehrfach abgetheilt in Plätze zum Sitzen oder Stehen, im Süden für die Männer, für die Frauen im Norden [3]), dort für ältere und jüngere Männer, hier für unverheirathete, wie für verheirathete Frauen und Wittwen; wohl auch,

---

am a. O. S. 339. Und bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts haben in der afrikanischen Kirche Laien gepredigt. Das vierte carthaginiensische Concil v. J. 399 verordnet can. 98: Laicus praesentibus clericis, nisi ipsis rogantibus, docere non audeat.

1) Abth. I, 55.

2) *Τὸ κοινὸν τῆς ἐκκλησίας*: Euseb. HE. VI, 19; auch *τὸ χωρίον τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πιστευόντων συνελεύσεως*: Origen. de Orat. 268. Die versammelte Gemeinde hieß *τὸ κοινόν*, Origen. c. Cels. III, 482. Uralt ist die Vergleichung mit dem Schiffe: Constt. App. II, 57.

3) Schon in den jüdischen Synagogen und bei den Opfern der Heiden

wo die Kindertaufe üblich war, für Kinder, die vor den Vätern und Müttern saßen, endlich für Katechumenen, Nichtchristen, für Büßende und Energumenen im äußersten Westen [1]). Unter den die Freiheit der Culte schützenden Kaisern, Severus Alexander und Philippus, hatten die Christen angefangen, ihre Säle in den Privathäusern mit solchen Versammlungsstätten zu vertauschen, und die freiwilligen Beiträge der Christen reichten hin für eine zweckmäßige, noch immer prunklose Einrichtung der Räume. Doch vernahm man auch schon fordernde Stimmen, welche für die Priester, gewiß nicht ohne Rücksicht auf die jetzt so gesteigerten Bedürfnisse der Kirche, den Zehnten als Abgabe verlangten, wie die alttestamentlichen Diener des Heiligthums ihn besessen hätten [2]).

fand die strenge Sonderung der Geschlechter statt. Bei den Christen war sie, nach Chrysostomus (Hom. 74 in Matth.), eine nachapostolische Einrichtung.

1) Das Sitzen während der Predigt war ursprünglich das Gewöhnliche. So sagt es auch Paniel am a. O. S. 164, während er S. 163 irrig mit Anderen annimmt, daß das Volk, nach altem, aus der jüdischen Synagoge entlehnten Gebrauche, gemeinhin stand. Die apostol. Constitutionen sagen es anders. Es heißt da (Lib. II, 57): ... *καθεζέσθωσαν, ἐὰν ᾖ τόπος, εἰ δὲ μή, στηκέτωσαν ὀρθοί*, und auch in der Tempelschule zu Jerusalem (Luk. 2, 46), und in den Synagogen saß man (Luk. 4, 16), und stand nur während der Vorlesung des Gesetzes (Nehem. 8, 6; Vitringa de Synag. vet. p. 1015). So hörten auch die Christen die Vorlesung des Evangeliums stehend an; bei den Gebeten standen oder knieten sie, je nach den verschiedenen kirchlichen Zeiten. Die Predigt hörte der Kaiser Constantin einmal stehend (Euseb. de Vita Constant. IV, 33), und in der afrikanischen Kirche war das Stehen Gebrauch, obgleich Augustin die transmarinische Sitte, das Sitzen, vorzog (de Catechiz. rud. c. 13). — Daß Heiden die Schriftvorlesung u. die Predigten hören durften und hörten, sagt auch Origenes Hom. in Ierem. IX, 180: *καὶ τοῖς ἔξω ἀναγινώσκομεν τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ, προσκαλούμενοι αὐτοὺς ἐπὶ σωτηρίαν, τοὺς λόγους τῆς διαθήκης ταύτης.* Und die Katechumenen redet er an Hom. in Luc. VII, 940; XXII, 959 und öfter. S. Abth. I, 358.

2) Origen. in Num. Hom. XI, 303: Primitias omnium frugum, omniumque pecudum sacerdotibus lex mandat offerri. — Hanc ergo le-

Und ſelbſt die entſchiedenſten Verächter alles weltlichen Schmucks und Glanzes ermahnten doch, Altäre und Kirchen zu ſchmücken [1]).

Täglich verſammelte man ſich [2]), morgens und abends [3]), aber oft in geringer Zahl [4]), und nicht immer in feierlicher Andacht

---

gem observari etiam secundum literam, sicut et alia nonnulla, necessarium puto. Cf. Ibid. p. 306 ... illi (Pharisaei) de fructibus terrae suae gustare non audent, priusquam — Levitis decimas separent: et ego nihil horum faciens, fructibus terrae ita abutar, ut sacerdos nesciat, Levites ignoret, divinum altare non sentiat? Vgl. Irenaeus IV, 18, 1 und dazu Auguſti's Handbuch der chriſtlichen Archäologie I, 314. Auch die Constt. App. II, 34 fordern Abgaben, Erſtlinge, Zehnten und auserleſene Geſchenke an die Prieſter, und verordnen (VIII, 10), für die Geber zu beten.

1) Origen. Hom. in Ios. X, 423: Sunt quidam in Ecclesia credentes quidem — et ad ornatum Ecclesiae — satis promti paratique —. Weiter unten gedenkt er auch des Ausſchmückens der Altäre insbeſondere, und fordert die Läuterung und Ausſchmückung der Herzen, als des wahren Heiligthums Gottes, mit den Tugenden Chriſti, eben wie c. Cels. VIII, 757.

2) Pamphil. Apolog. pro Orig. p. 19: — tractatus, quos paene quotidie in Ecclesia habebat. Origen. Hom. in Gen. X, 86: vos non convenitis ad audiendum Dei verbum, et vix festis diebus ad Ecclesiam proceditis. Ibid. p. 88: Obsecro vos, qui auditorio verbi semper adsistitis, patienter accipite, donec paululum gentes et desides commoneamus. Hom. in Num. XIII, 316: Hesterna die dixeramus rel. Auch fromme Juden kamen täglich in den Tempel (Luk. 2, 37), und die Heiden beſuchten täglich morgens die Tempel der Götter: Constt. App. II, 60. — Wenn noch die Synod. Trull. can. 19 fordert, daß an allen Tagen, beſonders am Sonntage gepredigt werden ſolle, ſo kann erſtere Beſtimmung ſich nur auf die großen Faſtenzeiten und die Tage der Stationen in der Woche beziehen, da der tägliche Gottesdienſt damals längſt aufgegeben war. 3) Constt. App. II, 59.

4) Hom. in Gen. X, 86: — ad audiendum Dei verbum nemo, aut pauci admodum vacant. — Ibid. p. 87: Vos, qui ad orationes non convenitis, quomodo impletis sine intermissione (1 Thess. 5, 17), quod semper omittitis? — quid faciunt hi, qui diebus tantum solemnibus ad Ecclesiam conveniunt? Hom. in Exod. XIII, 176: Quanti modo hic praesentes sumus, et sermo Dei tractatur?

und Stille [1]). Bisweilen trugen so offenbar die Lehrer die Schuld, daß man ihr Eintreten in die Ämter nur als eine Strafe für die Gemeinden ansehen konnte [2]). Auch gegen diese ließ sich schon vieles sagen. Manche waren mit Überzeugung Christen, ohne daß ihr Wandel ihrem Bekenntnisse irgend entsprochen hätte [3]), oder opferten wohl äußere Güter für die Kirche auf und erwiesen dem Gottesdienst, wie den Clerikern vorzügliche Achtung, während sie Lüsten dienten, die den Christennamen entehren [4]). Auch Heuchler hatten sich eingeschlichen, die nur äußere Vortheile suchten [5]), die Kirche zu einer Mördergrube machten [6]), und in vielen war

---

1) Hom. in Gen. X, 86: Praesentes etiam et in Ecclesia positi non estis intenti, sed communes ex usu fabulas teritis, verbo Dei vel lectionibus divinis terga convertitis.

2) Hom. in Iud. IV, 467: Non semper princeps populi et Ecclesiae judex per Dei arbitrium datur, sed prout merita nostra deposcunt. Si mali sunt actus nostri, et operamur malignum in conspectu Domini, dantur nobis principes secundum cor nostrum, et hoc tibi de Scripturis (Hos. 8, 4) probabo. — Tale ergo aliquid intelligamus etiam in Ecclesiis fieri, quia pro meritis populi aut in verbo potens a Deo tribuitur rector Ecclesiae, aut si malignum faciat populus in conspectu Domini, talis Ecclesiae iudex datur, sub quo famem et sitim populus patiatur (Am. 8, 11). Ita ergo nos agamus, et ita oremus, — ne unquam auferatur a nobis, qui nos verbo et opere instruat, qui in moribus et honestate, qui patientiae ac mensuetudinis perfectum de se populis praestet exemplum.

3) Hom. in Ios. X, 423: — in actibus suis et conversatione propria obscoenitatibus et vitiis involuti, nec omnino deponentes veterem hominem cum actibus suis: — nihil adhibent emendationis vel innovationis in moribus.

4) Hom. in Ios. l. c.

5) C. Cels. I, 382: — *ἐν τοῖς μὴ διὰ τὰ βιωτικὰ ἤ τινας χρείας ἀνθρωπικὰς ὑποκριναμένοις, ἀλλὰ παραδεξαμένοις γνησίως τὸν περὶ θεοῦ καὶ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐσομένης κρίσεως λόγον.*

6) Tom. in Matth. XVI, 750: *Καὶ νῦν δὲ νομίζω ἱερὸν ἐκ λίθων ζώντων οἰκοδομηθὲν εἶναι τὴν ἐκκλησίαν, καὶ εἶναι ἐν αὐτῇ τινας οὐχ ὡς ἐν ἐκκλησίᾳ ζῶντας, ἀλλ' ὡς κατὰ σάρκα στρατευομένους, οἵ τινες καὶ*

die Liebe erkaltet [1]). So wurde es nöthig, sowohl an den alten Grundsatz der Christen, daß jeder Tag durch den Herrn für sie ein Festtag sei, zu erinnern [2]), als auch insbesondere für die

---

ποιοῦσι τὸν τῆς προσευχῆς ἐκ ζώντων λίθων οἶκον λῃστῶν διὰ τὴν αὐτῶν κακίαν σπήλαιον κ. τ. λ.

1) In Matth. Tom. XVII, 803: καὶ εἴ τίς γε κατανοήσαι τὰ πολυάνθρωπα ἀθροίσματα τῶν, ἵνα ἁπλούστερον ὀνομάσω, ἐκκλησιῶν, καὶ ἐξετάσαι, πόσοι μὲν οἱ βιοῦντες ἐπιεικέστεροι καὶ μεταμορφούμενοι, τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός· πόσοι δὲ οἱ ῥαθυμότερον πολιτευόμενοι, καὶ συσχηματιζόμενοι τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἴδοι ἂν ὅτι χρήσιμός ἐστιν ἡ λέγουσα τοῦ σωτῆρος φωνή· πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δ' ἐκλεκτοί. (Luc. 13, 24. Matth. 7, 13. 14). Hom. in Gen. X, 88: Tu qui non vis venire ad aquas, qui non vis in auribus tuis aurea Prophetarum verba suscipere, quomodo poteris ornatus esse in doctrina, ornatus in actibus, ornatus in moribus? Ibid. p. 86: vos — vix festis diebus ad ecclesiam proceditis, et hoc non tam desiderio verbi, quam studio solemnitatis et publicae quodammodo remissionis obtentu. Mit dem Anwachsen der Gemeinden war die alte Sittenreinheit zurückgetreten (Hom. in Ier. IV, 174), jedoch nicht verschwunden: c. Cels. I, 345. 362. 363.

2) C. Cels. VIII, 757: ὁ μὲν τέλειος, ἀεὶ ἐν τοῖς λόγοις ὢν, καὶ τοῖς ἔργοις, καὶ τοῖς διανοήμασι τοῦ τῇ φύσει κυρίου λόγου θεοῦ, ἀεί ἐστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς ἡμεραῖς, καὶ ἀεὶ ἄγει κυριακὰς ἡμέρας. Weiter entwickelt er diesen Gedanken p. 759 in Beziehung auf die drei Feste, die er nennt: die παρασκευῶν, τοῦ πάσχα und τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραι. Hom. in Num. XXIII, 358: Prima ergo est festivitas Dei, quae appellatur indesinens: de iis enim mandatur, quae indesinenter et sine ulla interruptione matutinis et vespertinis sacrificiis offerantur. — Dies ergo festus est Domini, si et sacrificium indesinens offeramus, si sine intermissione oremus, ita ut ascendat oratio nostra sicut incensum in conspectu eius mane, et elevatio manuum nostrarum fiat ei sacrificium vespertinum. Est igitur prima solemnitas sacrificii indesinentis, quae a cultoribus Evangelii eo modo, quo supra exposuimus, debet expleri. — Qui peccat, agere non potest diem festum. — Sed ille offerre potest, qui indesinenter custodit iustitiam, et conservat semetipsum a peccato. Cf. Hom. in Gen. 88: Dicite mihi vos, qui tantummodo festis diebus ad Ecclesiam convenitis, ceteri dies non sunt festi? non sunt dies Domini? Iudaeorum est, dies

Sabbathe der Kirche Arbeitlosigkeit, Contemplation [1]), und treueren Kirchenbesuch zu fordern. Wir hören in dieser Zeit Rügen des Mißbrauchs, die Kirche vor Anfang der Predigt, nach der Vorlesung des Texts, oder selbst vor den Lectionen, zu verlassen, und der Unsitte, in den entlegeneren Ecken zusammenzutreten, um sich über weltliche Dinge zu unterhalten [2]), wie auch mitten im Schiffe der Kirche, was vorzugsweise den Frauen zur Last fiel, zu plaudern [3]).

Der Gottesdienst an den Sonntagen dauerte in der griechischen Kirche mehrere Stunden, indem nicht nur hier die Homilie einen beträchtlichen Umfang gewonnen hatte [4]), sondern auch so-

---

certos et raros observare solennes. — Christiani carnes verbi Dei quotidie sumunt. Vgl. auch ibid. p. 90.

1) Hom. in Num. l. c.: Die Sabbati nihil ex omnibus mundi actibus oportet operari. Si ergo desinas ab omnibus saecularibus operibus, et nihil mundanum geras, sed spiritualibus operibus vaces, ad Ecclesiam convenias, lectionibus divinis et tractatibus aurem praebeas, et de coelestibus cogites, de futura spe sollicitudinem geras, venturum iudicium prae oculis habeas, non respicias ad praesentia et visibilia sed ad invisibilia et futura, haec est observatio Sabbati Christiani. — Lector autem legis divinae, vel doctor, non desinit ab opere suo, et tamen sabbatum non contaminat (Ioan. 7, 22).

2) Hom. in Exod. XII, 173: Aliqui vestrum ut recitari audierint, quae leguntur, statim discedunt. — Alii ne hoc ipsum quidem patienter exspectant, usque quo lectiones in Ecclesia recitentur. Alii vero nec si recitantur, sciunt, sed in remotioribus Dominicae domus locis saecularibus fabulis occupantur. Vgl. auch die Stelle oben aus Hom. in Gen. X, 86.

3) Hom. in Exod. XIII, 176: — et praecipue mulieres, quomodo, putas, corde concipiunt, quae tantum garriunt, quae tantum fabulis obstrepunt, ut non sinant esse silentium? Auch nach den Constt. App. II, 57 ist es Pflicht der Diakonen, darauf zu achten: ὅπως μή τις ψιθυρίσῃ, ἢ νυστάξῃ, ἢ γελάσῃ, ἢ νεύσῃ.

4) In der Homilie de Engastrimyth. p. 490 sagt Origenes, jeder der vorgelesenen Schriftabschnitte sei so reich, daß die Auslegung die Stunden nicht einer, sondern mehrerer Versammlungen (ὥρας οὐ μιᾶς συναξεως ἀλλὰ καὶ πλειόνων) ausfüllen würde. Seine griechisch erhalte-

wohl die Lesestücke, durch welche vorzugsweise, in Ermangelung hinlänglicher Exemplare, bei der Menge die Bibelkunde erhalten wurde [1]), als auch die Gebete und die Abendmahlsfeier ein längeres Zeitmaß erforderten.

Die Feier theilte sich, nach diesen Bestandtheilen, in zwei gesonderte Hälften. In demselben Maße, in welchem die Gemeinden, durch ihr Anwachsen und seit sie ohne Gefahr auch Nichtchristen zum Anhören der Vorträge zulassen konnten, in diesem Theile des Gottesdienstes um die ursprüngliche Abgeschlossenheit und Vertraulichkeit kamen, mußten sie bemüht sein, für die Feier des Abendmahls die alte brüderliche Weise zu behaupten. Diese Feier durften die Ungetauften nicht theilen, und wenn es auch in aller Hinsicht weiser und besser gewesen wäre, sie minder geflissentlich zu verbergen, so lag es doch sehr nahe, sie den lauernden Blicken der Mißgünstigen zu entziehen, und die Ungeweihten auszuschließen. Dasselbe gilt von der Taufe in dem enger geschlosse-

---

nen Homilien sind von beträchtlicher Länge; die lateinischen Übersetzer haben oft stark abgekürzt. Schon Origenes sagte Hom. in Iud. VI, 470: brevitatem namque auditores Ecclesiae diligunt, und Hom. in Exod. I, 129: qua possumus brevitate, quantum ad aedificationem auditorum sufficit, persequamur. Das geringste Zeitmaß scheint Chrysostomus anzugeben, wo er (Hom. 48. de Inscript. altar.) zwei Stunden für den Gottesdienst fordert: *δύο μοι δάνεισον ὥρας τῆς ἡμέρας.*

1) Doch konnte man wohl auch im Hause Bibelexemplare haben: Sin vero negligam, neque domi exercear in verbo Dei, neque ecclesiam ad audiendum verbi Dei frequenter ingrediar, sicut nonnullos in vobis video, qui diebus tantummodo solemnibus ad ecclesiam veniunt, qui huiuscemodi sunt, non habitant apud puteum visionis (Gen. 25, 11). Hom. in Gen. XI, 88. C. Cels. VII, 720 nennt er den Brief an die Römer ein in den Gemeinden verbreitetes Buch (*δημωδέστερον*), im Gegensatze zu den *ἀνακεχωρηκόσι καὶ ἀναγινωσκομένοις ὑπὸ ὀλίγων μόνον καὶ φιλομαθῶν.* Und Hom. in Gen. X, 87 tadelt er die, quibus et auditio, et lectio legis, incognita est. Auch die Const. App. empfehlen den Laien (I, 5. 6) das Lesen der heil. Schrift, statt heidnischer Schriften.

nen Kreise. Wäre nur nicht der Gedanke hinzugetreten, daß diese heiligen Gebräuche Mysterien seien, wie sie das Heidenthum hatte, die Taufe eine Weihung für Mysterien, das Abendmahl ein Mysterium, und zugleich ein Opfer nach alttestamentlicher Weise [1]). Dieser unchristliche Irrthum vollendete die Theilung des Gottesdienstes in zweierlei Übungen, öffentliche, an welchen theilnehmen konnte, wer wollte, und geheime für die Getauften, oder die so eben getauft werden sollten. Jene erste Hälfte hieß die Liturgie der Katechumenen, diese andere die der Gläubigen. Aus diesen zwei Theilen bestand der Gottesdienst an den Sonntagen; und selbst an den Wochentagen, seit sie nicht mehr für die Feier des Abendmahls, die Schriftvorlesung und Predigt, sondern vorzugsweise für gemeinschaftliches Gebet bestimmt waren [2]), unterschied man Gebete für die Gläubigen und für die Ungetauften, oder Gefallenen. Diese entließ der Diakon vor gewissen Gebeten, beim Morgengottesdienste und am Abend. So war es kirchliche Bestimmung seit der Mitte des vierten Jahrhunderts [3]), und der Gebrauch ist gewiß so alt, als die Sonderung zwischen den Gläubigen und Katechumenen.

Gewiß haben ursprünglich die Christen die Wochengottesdienste ganz in derselben Weise, wie die Sonntage gefeiert: der Sonntag hob sich aus den übrigen Tagen nur allmälig, obschon frühe, hervor und wurde, je mehr und mehr ausschließlich, Tag der Zusammenkünfte und der Feier. So mußten die Wochentage

---

1) S. Abth. I, 358.

2) Constt. App. 59: ... *ἀλλ' ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρον καὶ ἑσπέρας, ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ', ἑσπέρας δὲ τὸν ρμ'. μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου, καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ, σπουδαιοτέρως ἅπαντᾶτε, — ἐν ᾗ — προφητῶν ἀνάγνωσις, καὶ εὐαγγελίου κηρυκία, καὶ θυσίας ἀναφορὰ, καὶ τροφῆς ἱερᾶς δωρεά.* Auch Lib. VII, 30 fordert für den Sonntag neben dem Gebet das Abendmahl; der Vorlesungen und Predigten wird hier nicht besonders gedacht.

3) Constt. App. VIII, 35. 37.

zurücktreten, für welche, schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts allgemein, nur die Psalmen und Gebete blieben. Bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts finden wir hin und wieder auch Schriftvorlesung und Predigt an diesen Tagen. Origenes predigte oft täglich, und seine Homilien schließen sich sämmtlich an eine voraufgegangene Vorlesung an. Und für den Sonnabend verordnet noch das Concil von Laodicea Vorlesung evangelischer und anderer biblischer Stücke [1]). Wo nun zu Origenes Zeit in den Kirchen an den Wochentagen die Schrift gelesen und gepredigt wurde, da blieb für die Sonntage als Auszeichnung außer der Feier des Abendmahls nur das dreifache Gebet, welches dieselbe einleitete, und auch außerhalb der kirchlichen Festzeit bei allen Gebeten die aufrechte Stellung [2]). Auch mag man in diesem Falle hin und wieder dem Sonntage den Vorzug der viertheiligen, oder überhaupt vermehrter Schriftvorlesung gegeben haben. Wo Origenes predigte, geschah es nicht; die Ordnungen des Gottesdienstes waren aber gewiß noch damals sehr mannichfach verschieden. Für

---

1) Can. 16: *περὶ τοῦ ἐν σαββάτῳ εὐαγγέλια μετὰ ἑτέρων γραφῶν ἀναγινώσκεσθαι.* Diese Vorschrift will nicht im allgemeinen die Schriftvorlesung an den Sabbathen wieder in Aufnahme bringen, sondern, daß am Sabbath die Evangelien nicht von den Lesestücken ausgeschlossen werden. Es folgt dies aus der Richtung des Concils gegen judaisirende Gebräuche bei der Sabbathfeier.

2) Constt. App. II, 59: *ἐν ᾗ (τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ) καὶ τρὶς εὐχὰς ἑστῶτες ἐπιτελοῦμεν, μνήμης χάριν τοῦ διὰ τριῶν ἀναστάντος ἡμερῶν. ἐν ᾗ καὶ θυσίας ἀναφορὰ κ.τ.λ.* Vom Knieen bei den Kirchengebeten an den Wochentagen finden wir nichts bei Origenes. Er bestimmt dasselbe nur für die Bußgebete, oder Sündenbekenntnisse (de Orat. 267), und fordert am Schlusse seiner Homilien für das Gebet nirgend die Kniebeugung, häufig das Aufstehen Hom. in Num. XX, 352; in Ies. III, 111. Hom. in Luc. XII, 946 scheint, als Homilie am Weihnachtsfeste, hier nicht entscheiden zu dürfen; eben so wenig Hom. in eund. XXXVI, 976, die wohl in die österliche Zeit gehört. Die drei Gebete vor dem Abendmahle waren ein stilles, zwei laute: Conc. Laodic. can. 19.

ein hohes Alter des viermaligen Lesens scheint der Umstand zu sprechen, daß die Liturgien im Verlaufe der Zeit, seit sie eine gewisse Ausbildung erlangt, immer nur kürzer, nicht länger wurden: daß dasselbe später ist, als Justins Bericht, wird wahrscheinlich, wenn man erwägt, wie überall jedes Zusammengesetzte ein Einfaches voraussetzt, aus dem es hervorgeht.

Die Schriftvorlesung machte zu Origenes Zeit, so oft sie statt hatte, den Anfang. Nur die Vertheilung der Plätze an die Anwesenden durch den Diakon war vorhergegangen [1]). Man darf nicht spätere Sitte in diese Zeit hinaufrücken. Es ist nicht das Schweigen der ältesten Berichterstatter allein und für sich entscheidend, wenn die Abwesenheit mancher Gebräuche bewiesen werden soll. Wo Justin das Lesen als das Erste beim Gottesdienste aufführt, wollte er nicht das Ritual, sondern das Wesentlichste mittheilen. Aber wenn wir nun auch bei Origenes, abgesehen von der Doxologie, mit welcher er immer die Homilien beschließt [2]), durchaus keine stehenden Formen, keine Spur von Eingangsformeln für den Vorleser, oder für den Prediger, nicht Segenswunsch, nicht Friedensgruß [3]), und keine Beziehung auf voraufgegangenen Psalmengesang, oder vorhergesprochene Gebete finden, so wird doch hiedurch mindestens in hohem Grade wahrscheinlich, daß dies alles da, wo er predigte, noch zu seiner Zeit nicht zur festen Ordnung gehörte. Auch das zweite Buch der apostolischen Constitutionen [4]) kennt keinen Psalmengesang zu Anfange, und bestimmt

---

1) Const. App. II, 57.

2) Die Doxologie machte auch in den jüdischen Synagogenvorträgen oft den Beschluß. S. Zunz S. 356.

3) Weder das, der Herr sei mit euch, noch das apostolische Votum. Chrysostomus sagt in der Hom. 28 de Incomprehens. Dei nat. T. I, 78: πρότερον εὐχή, καὶ τότε λόγος, und erklärt dies für apostolischen Gebrauch. Aber man weiß, wie viel auf die Apostel ohne Grund zurückgeführt wurde.

4) C. 57.

nirgend, so wenig als eins der späteren Bücher, den Gruß des Vorlesers, oder Predigers, an die Gemeinde. Selbst das achte Buch enthält noch keine allgemeine Bestimmung dieser Art [1]). Gewiß hat die Begrüßung, das, So spricht der Herr, zur Ankündigung des Lesestücks, und anderes, was später im Gebrauche ist, allmälig von selber sich eingefunden, und nur allmälig seine feste Gestalt erhalten. Und seit ein bestimmter Psalm, der drei und sechzigste [2]), für den Morgen, andere für den Abend eingeführt, und bestimmte Gebetsformulare für diese Tageszeiten festgestellt worden [3]), mag mit diesen Stücken, die für die Wochentage sich behaupteten, der Anfang gemacht worden sein. Es herrschte gewiß in der Kirche des dritten Jahrhunderts eine sehr freie Mannichfaltigkeit der Formen, die das Herkommen und der Wille des Bischofs bestimmten. Im allgemeinen war wohl die Stelle für die Gebete am Schlusse der Predigt, wo auch in der Folge die großen Hauptgebete blieben. Die Ausbildung des eigentlichen

1) Das apostolische Votum, wie die Erwiederung der Gemeinde, Und mit deinem Geiste, wird c. 5 nur für die Antrittspredigt des neugewählten Bischofs, und c. 8 für die Communion verordnet. Auch die Stelle bei Cyprian (Ep. 33: Aurelius — dominico legit interim nobis, id est, auspicatus est pacem, dum dedicat lectionem) zieht Rheinwald in der Archäologie S. 277 ganz irrig hieher, um hier das Pax vobiscum zu finden. Ebenso Alt, der christliche Cultus S. 162. Schon Rigaltius hat die Worte erklärt. Aurelius ist von Cyprian in seinem Asyle ohne Zuziehung der Gemeinde zum Lector ernannt worden, und wird, so bald der Friede wieder hergestellt sein wird, bei ihr sein Amt antreten. Inzwischen hat Cyprian von ihm an Sonntagen sich vorlesen lassen, und so ist Aurelius für ihn gleichsam ein Vorbote des Friedenszustandes für die Gemeinde geworden, indem er bei ihm die Geschäfte schon versieht, die er bei ihr nach Wiederherstellung der Sicherheit übernehmen wird. Auch die Eingangsworte des Anagnosten: τάδε λέγει κύριος, sind wohl später, als Origenes. S. oben S. 220.

2) In der Septuaginte der 62ste. Wegen der Anfangsworte ὁ θεὸς, ὁ θεός μου, πρὸς σὲ ὀρθρίζω, wurde er ausgewählt.

3) Const. App. VIII, 365.

Gesanges der Psalmen fällt erst in das vierte Jahrhundert [1]). Auch die Juden kannten ursprünglich keine Gebete, noch weniger Gesänge, vor der Vorlesung des Gesetzes; erst später sind sie hinzugekommen [2]).

Nach der Vorlesung trat, zu Origenes Zeit in derselben einfachen Weise, die Justin beschreibt, — nirgend findet sich ein anderes angedeutet, — der Prediger auf, welcher seinen Text unter den vorgelesenen Versreihen oder Kapiteln frei gewählt hatte, oder jetzt wählte [3]), bisweilen ihn durch den Bischof [4]), oder die

---

1) Bis dahin schweigen unsere Quellen von demselben, als bestehender Eröffnung des Gottesdienstes, gänzlich. Nur eines Nachsingens der Schlußworte vorgesungener Psalmen gedenken die Const. Ap. II, 57, und die Psalmen, welche Ibid. VIII, 35 sq. für die Versammlungen am Morgen und Abend vorgeschrieben sind, sollen nur gesprochen, nicht gesungen werden. Vergl. oben S. 219.

2) Nach Maimonides gehen Morgengebete und das Kaddisch der Lesung der Paraschen vorauf: darauf folgt Ps. 145, das Kaddisch nochmals, dann leise und laute Gebete, und zum Schlusse das Kaddisch zum drittenmale. S. Vitringa l. c. p. 1090. Dieser Typus liegt noch dem jetzigen Synagogengebrauche zu Grunde. Man findet das gegenwärtig Übliche in H. Arnheim's vollständigem Gebetbuch der Israeliten für das ganze Jahr. Glogau und Leipz. 1839. Der eigentliche Gesang ist eine Neuerung in den Synagogen, die erst jetzt allmälig einigen Raum gewinnt.

3) Hom. in Ierem. XV, 6: *εἶτα πολλῶν διελθόντων λόγων, ἦν μὲν καὶ περὶ ἑκάστου τῶν εἰρημένων εἰπεῖν, ἀλλ' οὐκ ἐγχωρεῖ τοῦ χρόνου ἐπείγοντος. εἴπωμεν οὖν εἰς τὸ ἑξῆς ἀναγνωσθέν, τὸ, ἐπικατάρατος ἄνθρωπος, ὃς τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ' ἄνθρωπον* (Ier. 17, 5). Hom. in Lev. VII, 219: Plura quidem superiori lectione fuerunt recitata, ex quibus — — quoniam cuncta non possumus, aliqua tamen, velut agri pleni, quem benedixit dominus, flosculos colligemus. Einen eben solchen Eingang findet man Hom. in Num. VI, 286. Wer nicht ohne Vorbereitung sprach, — Origenes unterließ sie erst seit seinem sechzigsten Jahre, — mußte bei der Vorbereitung gewählt haben.

4) In der Homilie de Engastrimyth. (in L. Reg. Hom. 2) p. 490 frägt Origenes, nachdem das lange Stück aus vier Abschnitten gelesen worden: *ὅ,τί ποτε βούλεται ὁ ἐπίσκοπος προτεινάτω τῶν τεσσάρων, ἵνα*

Presbyteren [1]) bestimmen ließ. Auch konnte, auf den Wunsch der Gemeinde, ein beliebiger anderer Text hinzugenommen werden [2]). Der Prediger, wenn er der Bischof, oder Presbyter war, saß in jenem erhöhten Raume an der ihm gebührenden Stelle; war er es nicht, oder machte die Größe der Versammlung es rathsam, so begab er sich auf die Stufen des Altars [3]), oder zum Pulte des Vorlesers [4]). Wir finden ihn mit einem eigenen Textexemplar versehen [5]). Wenn er geredet hatte, traten andere auf, die sich dazu getrieben fanden, und immer redete zuletzt der Bischof [6]).

περὶ τοῦτο ἀσχοληθῶμεν. Und er fährt fort: ὡς τὰ περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου, φησὶν, ἐξεταζέσθω.

1) Origen. Hom. in Ezech. XIII, 401: Praecipitur nobis ab episcopis discutere sermonem principis Tyri, ut laudes eius culpasque dicamus, nec non iussum est, ut de Pharaone, rege Aegypti, aliqua retractemus.

2) Hom. in Num. XV, 325: Licet nos ordo lectionum, quae recitantur, de illis dicere magis exigat, quae lector explicuit, tamen quoniam nonnulli fratrum deposcunt ea potius, quae de prophetia Balaam scripta sunt, ad sermonem disputationis adduci, non ita ordini lectionum satisfacere aequum credidi, ut desideriis auditorum.

3) Sidonius Apollinar. carm. 16 ad Faustum, v. 124. 125.

4) Socrat. HE. VI, 5. Diese Stelle, und die bei Sidonius gehört in eine spätere Zeit. Indeß mag, so lange noch Laien predigten, dies üblich gewesen sein. Die Sitze der Presbyteren waren ihnen versagt.

5) Origen. Hom. in Iud. I, 458: Lector quidem praesentis lectionis ita legebat: *Et timuit populus Dominum omnibus diebus Iesu.* Nos autem habemus: *Et servivit populus Domino omnibus diebus Iesu, et omnibus diebus seniorum eorum, qui longiorum dierum fuerunt post Iesum.*

6) Constitt. App. II, 57: καὶ ἐξῆς παρακαλείτωσαν οἱ πρεσβύτεροι τὸν λαὸν, ὁ καθεῖς αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ ἅπαντες καὶ τελευταῖος πάντων ὁ ἐπίσκοπος, ὅς ἐοικε κυβερνήτῃ. Ein Rest dieser Sitte war es, wenn Nestorius als Patriarch von Constantinopel den Eindruck der Rede des Proklus, wahrscheinlich am Weihnachtsfeste, im Jahre 429, durch ein Schlußwort zu entkräften suchte: Serm. V (bei Marius Merc. T. II), c. 30. Und zur Auszeichnung gereichte es für Origenes, wenn ihm Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea in ihren Kir-

Vollständige Homilien aus der Zeit vor Origenes haben wir nicht. Man pflegte die mündlichen Lehrvorträge nur zu hören, ohne sie aufzuzeichnen [1]). Die Clementinen können nicht hieher gerechnet werden. Dagegen besitzen wir in dem sogenannten zweiten Briefe des römischen Clemens unverkennbar ein nicht unansehnliches Bruchstück einer Homilie [2]), die älteste Probe eines kirchlichen Lehrvortrages: eine Verherrlichung der göttlichen Würde des Erlösers, in jedem Theile der Ausführung ein dankbar frohes Lob der Wohlthat, die er den Menschen erwiesen, eine schlichte kraftvolle Aufforderung, ihm durch Thaten des Danks zu entgelten, am Schlusse eine ebenfalls einfache Deutung eines dunklen Wortes, welches die Überlieferung auf den Herrn zurückführte [3]); in dem allen eine Probe, was als Lehrvortrag damals ansprach. Auch von dem alexandrinischen Gnostiker Valentinus haben wir zwei, jedoch äußerst geringe Homilienfragmente, deren erstes in gesuchtem Ausdruck die Geistesmenschen dieses Systems, die Pneumatiker, ermahnt, das Materielle, als das an sich Todte, gemeinsam zu überwältigen, es an sich zu ziehen und an dem Pneuma, wie durch dasselbe, zu vernichten [4]). Das zweite ist eine Anerkennung der

---

chen alles Reden beim Gottesdienste allein überließen. S. oben S. 8.

1) Auch der Inhalt der jüdischen Hagaden wurde lange nur mündlich fortgepflanzt, und der mündlichen Belehrung gab man den Vorzug vor den Aufzeichnungen. Zunz S. 358. 324.

2) Das Stück ist sicher kein Brief, und wird dem Clemens mit Recht, weil es erst das späte Zeugniß der apostolischen Canonen (c. 85) auf ihn zurückführt, abgesprochen. Aber so gekünstelt und gezwungen im Ausdruck, alltäglich in den Gedanken und zusammenhangslos, wie schon Photius es findet, ist es doch keineswegs. Es hat ganz die Einfachheit, die wir bei den ältesten Gemeindevorträgen erwarten dürfen, und gehört gewiß, als Bruchstück einer Homilie, in die frühesten Zeiten.

3) Das Wort: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ. Einen vollständigen Auszug giebt Paniel I, 1, 107.

4) Ap. Clem. Alex. Strom. IV, c. 12.

sporadischen Verbreitung des Pneuma in den Schriften der Heiden. Beide hat Clemens von Alexandrien aufbewahrt [1]).

An diese wenigen Reste schließen sich, wenn wir das Erhaltene sammeln, unmittelbar die sehr zahlreichen Homilien des Origenes an, die uns in demjenigen, was darin fremdartig und wie vereinzelt erscheint, die vormalige Weise bemerken lassen, an deren Stelle er ein Besseres setzte. Die älteste Form der Mittheilung in den Zusammenkünften war die wechselseitige Unterhaltung, der Dialog [2]), welchen auch die Apostel im Kreise der Brüder angewendet hatten [3]). Daher der Name der Homilien, der auch mit Recht sich behauptete, als zusammenhängende Vorträge [4]) die Zwiegespräche verdrängten. Denn auch die Rede ist dialektische Fortbewegung des Gedankens, bei welcher der Redner alle Fragen und Einwürfe des Hörers, sein Widerstreben und Beistimmen, das allmälige Entstehen der Überzeugung und des Ent-

---

1) Letzteres Strom. IV, c. 12.

2) S. Abth. I, 36. So wurden auch dem Chacham in den jüdischen Synagogen von den Versammelten Fragen vorgelegt, deren Beantwortung er dem Methurgeman, oder Emora (Dolmetscher, Sprecher) zuflüsterte, welcher sie laut, das Mitgetheilte weiter entwickelnd und erklärend, vortrug. Aus dem Dialog entstand der Name ὁμιλία, welcher die gesellige Zusammenkunft, die Gesellschaft und die Unterredung, das Gespräch (Menander bei Paulus, 1 Cor. 15, 33), bei Lucian und Plutarch die Gesellschaften der Philosophen und ihre Disputationen bezeichnet. S. Dittenberger, Conspectus introductionis in theol. homileticam. Heidelb. 1836. zu Anfange. In den Clementinen heißen die κηρύγματα auch διαλέξεις. — Predigt ist von praedicare, wie segnen von signare, ein im Mittelalter eingebürgerter Ausdruck. Von διάλεξις ist sermo disputationis in Origen. Hom. in Num. XVI, 325 die Übersetzung.

3) Apostelgesch. 20, 7: ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς. Ebenda V. 11: — ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρις αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν.

4) Λόγοι. Wenn man zu Photius Zeit die Predigten des Chrysostomus mit diesem Namen zu benennen pflegte, so sagt er (Cod. 174), daß man sie richtiger Homilien nennen würde.

schlusses in ihm, im Auge hat, dies alles beachtend, hineinverflechtend in seinen Vortrag, allem sich anschließend in dem anscheinend freien Gange seiner Gedanken. Überdies erhielten sich bis in späte Zeiten Spuren der ursprünglichen Art, in freilich seltenen Zwischenreden der Hörer [1]), oder Anfragen des Redners, auf die er Antwort erwartete und erhielt [2]). Schon bei Origenes ist diese freie, trauliche Weise im Verschwinden begriffen, wogegen nunmehr durch ihn der kirchliche Lehrvortrag eine höhere Haltung gewann.

Vor ihm ist unter den Alexandrinern Clemens der einzige, von dessen Vortragsweise wir uns ein ungefähr getreues Bild entwerfen können. Er hatte viel mehr Poesie, viel weniger klare, gegliederte Entwickelung, als sein Schüler. Dennoch verwirft er nachdrücklich jeden Prunk und Schmuck der Rede, und will, daß die Wahrheit allein durch ihre eigene Kraft gewinne [3]). Diesem Grundsatz ist Origenes treu geblieben, nicht nur, indem er gleichfalls ihn ausspricht [4]), sondern auch durch die Ausführung; wie die

---

1) So wurde die Predigt des Nestorius in Constantinopel, in welcher er die ewige Zeugung des Logos und die zeitliche Geburt des Erlösers einander entgegensetzte, um die Unzulässigkeit der Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin zu zeigen, durch den lauten Ausruf eines angesehenen Laien unterbrochen: „Nein, der ewige Logos selbst hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen." Opp. Marii Merc. II, 13. Auch in einzelnen Homilien des Jesajas Abbas, Macarius und Ephraem Syr. finden sich Reste der ursprünglichen Form des Fragens und Antwortens. In den Klosterhomilien erhielt sie sich noch viel länger. S. Paniel I, 135. Verschieden hievon ist die spätere dramatisirende Form, wie wir sie in der fälschlich dem Methodius beigelegten Homilie de Simeone et Anna, und in noch späteren Arbeiten finden, und die dann im Mittelalter beliebt blieb.

2) S. oben S. 238.

3) S. Abth. I, 102.

4) Comm. in Ep. ad Rom. IX, 646: Verumtamen videndum est, quia Paulus sicut et in aliis dicit, non in suasoriis sapientiae carnalis verbis, sed per gratiam, quae sibi data est, loquitur. Est enim multa

Art seines Denkens und Empfindens ihm dies erleichterte [1]). Die Wärme, bisweilen die Gluth eines für das Seelenheil der Hörer entflammten, vom Gefühl der Gegenwart Gottes, der Engel, der Geister der Abgeschiedenen und entfernter Freunde [2]), durchdrungenen Gemüthes: den Redner, der durch Gesinnung und Beispiel

differentia per gratiam loquentis, et per humanam sapientiam. Denique et rebus ipsis saepe compertum est, nonnullos eloquentes et eruditos viros non solum in sermone, sed et in sensibus praepotentes, cum multa in Ecclesia dixerint et ingentem plausum laudis acceperint, neminem tamen auditorum ex his quae dicta sunt compunctionem cordis accipere, nec proficere ad fidem, nec ad timorem Dei ex recordatione eorum quae dicta sunt incitari, sed suavitate quadam et delectatione sola auribus capta discceditur: saepe autem viros non magnae eloquentiae, nec compositioni sermonis studentes, verbis simplicibus et incompositis multos infidelium ad fidem convertere, superbos inclinare ad humilitatem, peccantibus stimulum conversionis infigere. Daß es beim Vortrage des göttlichen Wortes keines Schmucks der Rede bedürfe, sagen auch Cyprian (Ep. 74 ad Pomp. c. Steph.), Sulpitius Severus im Leben des h. Martinus, Socrates HE. VII, 27, Athanasius im Leben des Antonius (p. 178); und Lactanz führt in den Div. Instit. V, 1 als Grund dafür an: Eloquentia enim saeculo servit, populo se iactare et in rebus malis placere gestit, — — opes expetit, honores concupiscit, summum denique gradum dignitatis exposcit. Dies alles verachte der Verkündiger der göttlichen Wahrheit.

1) Erasmus sagt in seinem Ekklesiastes, während er anderwärts Origenes Beredtsamkeit überschätzt, von ihm mit Recht: vix unquam assurgit, sed totus est in docendo, nihil attingens affectuum, nisi si quos ipsa movet res, quod est Atticorum.

2) De Orat. 268: ... *ὡς εἰκὸς καὶ ἀγγελικῶν δυνάμεων ἐφισταμένων τοῖς ἀθροίσμασι τῶν πιστευόντων, καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν δυνάμεως, ἤδη δὲ καὶ πνευμάτων ἁγίων, οἶμαι δὲ ὅτι καὶ προκεκοιμημένων κ. τ. λ.* Von ihren Schutzengeln, glaubte er, seien die Gläubigen auch in der Kirche umgeben, so daß immer eine sichtbare, und eine unsichtbare, himmlische Versammlung zugleich statt finde: ibid. 269. Von den Heiden sagt uns Simplicius (in Aristot. de Coel. I, 31): *καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ ἐν τοῖς ναοῖς, νομίζοντες μεστοὺς θεῶν εἶναι, ἐκτείνουσιν εἰς αὐτοὺς τὰς χεῖρας.*

dem Worte Nachdruck giebt[1]), gleichgültig gegen Lob und Tadel[2]), allein das Heil der Hörer will, vernimmt man in seinen Homilien, und so auch die Behutsamkeit, mit welcher er gewisse Lehren, als Eigenthum der tiefer Eingedrungenen, gemischten Versammlungen vorenthalten zu müssen glaubte[3]). Wir thun, sagt er[4]), was wir können, um zu bewirken, daß unsre Ver-

---

1) Comm. in Ep. ad Rom. X, 677: Observanda haec sunt Ecclesiarum rectoribus, et diligenti intentione servanda, ut neque loqui aliquid videantur eorum, quae per ipsos non effecerit Christus. Loquitur autem quis ea, quae per se non efficit Christus, hoc modo: si loquatur de continentia et doceat, cum ipse continens non sit; vel si loquatur de sobrietate, vel de iustitia, vel de largiendis opibus et contemnendis facultatibus pro regno Dei, et in ipso, qui haec docet, nihil horum effecerit Christus. — Von Origenes galt das: οἷον τὸν λόγον, τοιόνδε τὸν τρόπον· καὶ οἷον τὸν τρόπον, τοιόνδε καὶ τὸν λόγον ἐπεδείκνυτο. Euseb. HE. VI, 3. Und von sich selber sagt er, Hom. in Exod. XII, 174: Ego me ipsum corripio, me ipsum iudico, ego meas culpas arguo: viderint qui audiunt quid de semetipsis sentiant.

2) Hom. in Luc. XXV, 962: Quod quidem in ecclesia patimur: plerique enim dum plus diligunt quam meremur, haec iactant et loquuntur, sermones nostros doctrinamque laudantes, quae conscientia nostra non recipit. Alii vero tractatus nostros calumniantes ea sentire nos criminantur, quae nunquam sensisse nos novimus. Sed neque hi qui plus diligunt, neque illi qui oderunt, veritatis regulam tenent, et alii per dilectionem, alii per odium metiuntur.

3) Hom. in Lev. IX, 244: Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt, et ignorantibus patere non possunt. Hom. in eund. IV, 200: Meminisse enim oportet praecepti Salvatoris, quo dicit, quia *nemo mittit vinum novum in utres veteres, alioquin et utres rumpentur, et vinum peribit* (Matth. 9, 17): ostendens quod animae nondum renovatae, sed in vetustate literae (al. malitiae) perduranti, non oporteat novorum mysteriorum, quae per Christum mundus agnovit, secreta committi. Comm. in Ep. ad Rom. X, 676: Unde neque nobis aliquis succenseat, si mysteriorum divinorum rationem explanare ad liquidum non valeamus, cum audiat eum, qui nobis haec tradidit, ex parte (Rom. 15, 15) tradidisse.

4) C. Cels. III, 482.

sammlungen aus lauter einsichtsreichen Männern bestehen, und wagen es dann, wenn wir kundige Hörer haben, unsere schönsten, göttlichsten Erkenntnisse vorzutragen. Aber wir verbergen und verschweigen das Tiefere, wenn wir finden, daß die Versammelten zu den Einfachen gehören, und einer Belehrung bedürfen, welche die Schrift bildlich Milch benennt. — — Wo die Lehrer Knaben, Sclaven und minder Einsichtsvolle vor sich sehen, sollten sie da das Göttliche und Hohe vortragen, und von solchen beifällige Zustimmung für dasselbe erwarten [1])?

Diese Eigenschaften der Predigt des Origenes sind alle zugleich Forderungen, die er an den Redner in der Gemeinde macht. Die Früheren hatten die Gabe des Vortrags ausschließlich als Verleihung des Geistes Gottes angesehen, welcher dem Prediger eingebe, was und wie er reden solle [2]). Eine eigentliche Vorbereitung auf die Rede mußte da überflüssig, Bemühung um Beredtsamkeit unzulässig erscheinen [3]). Aber wie schon Paulus, ob er gleich Weissagung und Lehrgabe als Charismen betrachtete [4]), Fleiß forderte, damit man im Vortrage der Lehre das Rechte treffe [5]), geistvoll und erbaulich rede [6]), so verlangte auch Origenes Bemühung um die Gabe der Rede, die er gleich-

1) Ib. p. 483.

2) Nach Matth. 10, 19; Luc. 21, 15. Und so sagt noch Macarius (Hom. 18. Galland. VII, 77), daß auf die Unterstützung des h. Geistes beim Predigen alles ankomme, und Chrysostomus beruft sich auf die göttliche Eingebung für das, was er (Hom. 2 ad popul. Antioch.) sagt. Warum nicht mit Recht? Eine Übertreibung ist bei Harms, in den Predigten über die Bibel, die Behauptung, das Wort im Munde des gläubigen Predigers sei Wort Gottes, wie das geschriebene.

3) Origen. Comm. in Ep. ad Rom. IX, 649: Hoc quidem (esse posse aliquam in nobis vel ex nobis prophetiae speciem, quae non totum habeat ex Deo, sed aliquantulum etiam ex humanis studiis capiat) apud ceteros valde impossibile videbitur.

4) 1 Cor. 12, 8. 1 Tim. 4, 14.

5) 2 Tim. 2, 15. 6) 1 Cor. 14, 1.

wohl als Gnadengabe ansah. Das Göttliche, welches zu dem Menschlichen hinzutritt, gilt ihm als das eigentlich Wirksame und Werthvolle: die eigene Bemühung soll dem Bahn machen zu dem menschlichen Geiste [1]). So finden wir denn bei Origenes zum erstenmale wieder, seit den paulinischen Pastoralbriefen, homiletische Winke und Anweisungen; freilich, wie noch in beträchtlich späterer Zeit, vereinzelt und unzulänglich, doch beachtenswerth in hohem Grade, als früheste Keime nachmaliger Entwickelungen. Und nicht nur was er geradezu als homiletischen Grundsatz hinstellt, auch seine Regeln der Schriftauslegung überhaupt müssen hier in Betracht kommen. Denn die Homilien dieser Zeit und die späteren, bis in die Blüthe des mittelalterlichen Scholasticis-

1) Comm. in Ep. ad Rom. IX, 649: Ita et si perfectus sit quis in ministerio, si desit ei a Deo ministerii gratia, in nihilum reputabitur. Ita et si perfectus sit in doctrina quis, et desit ei doctrinae gratia, quae ex Deo est, in nihilum reputabitur. Et ita in omnibus his, quae enumerata sunt, est quaedam perfectio inter filios hominum, quam labore et studiis propriis assequuntur, sive in sapientia, sive in doctrina, sive in aliis officiis: quae tamen si non habeant a Deo gratiam datam, nihil erunt, quia si desit eis gratia Spiritus, nec membra esse Christi corporis possunt. Sed in his quaeritur, si potest esse aliqua in nobis vel ex nobis prophetiae species, quae non totum habeat ex Deo, sed aliquantulum etiam ex humanis studiis capiat. Hoc quidem apud — — Paulum evidenter probatur, dicentem: *Aemulamini* (*leg. aemulemini*) *autem dona maiora, magis autem ut prophetetis* (1 Cor. 12, 31; 14, 1). In quo sicut aemulatur quis ministerium, et doctrinam, et exhortationem, et cetera, per hoc quod adhibet erga haec studium ac laborem, ita et erga prophetiam fieri debere ostendit Apostolus. Unde prophetia intelligenda est haec — — cum quis loquitur hominibus ad aedificationem, et cum loquitur ad exhortationem et consolationem: et ideo adhibere studium ad huiusmodi prophetiam possibile nobis est, et est in nostra potestate, ut nobis in haec operam dantibus, si secundum rationem vel mensuram fidei haec facimus, addatur ex illa, quae ex Deo est prophetia. — Gegen die Vorstellung, daß der h. Geist das Beste bei der Beredtsamkeit des Predigers thun müsse, eifert Gregor. Naz. Carm. de se ipso et adv. Episc. p. 30 ap. Toll. Itinerar. Ital.

mus hinein, sind vorzugsweise Schrifterklärung, von der gelehrten Auslegung lange im Grunde wenig verschieden. Die Regelung derselben durch seine Lehre vom dreifachen Schriftsinne, die Sonderung der Worterklärung vom moralischen, wie vom allegorischen Inhalt, und seine mannichfache Verwendung beider, mußte auf die Homilien durchgreifend einwirken [1]). Waren diese bisher ein völlig freier Erguß mannichfacher Empfindungen, Sentenzen, Gedankenspiele, nach Art der jüdischen Hagada, so wurde jetzt zum erstenmale Licht in die chaotische Masse gebracht, durch Scheidung der verschiedenartigen Elemente. Neben diesen schriftauslegenden Homilien, die vor und seit Origenes an die Schriftvorlesung angeknüpft wurden, finden wir bis in späte Zeiten freie, des Texts ermangelnde Gelegenheitsreden, unter welchen die frühste, die uns erhalten worden, der Panegyrikus des Gregorius aus Pontus, fast die vorzüglichste ist [2]): Reden zum Lobe Lebender und Verstorbener, bei Kirchweihen, abhandelnde Vorträge über Pflichten, Tugenden, Laster. Sie bilden eine eigene Gattung, von Seiten der Form meist um vieles vollendeter, als jene Homilien, aber an Zahl gering im Vergleich zu diesen, auch wenn man nicht das Aufbewahrte, sondern die ganze Masse der überhaupt gehaltenen Vorträge berechnet. In dieser Gattung haben wir nichts von Origenes. Aber seine Anforderungen an den christlichen Lehrvortrag gelten auch von ihr. Was leistete er für die Homilien, was für die geistliche Redekunst überhaupt?

Irrig wird gesagt, er habe die Predigt als Kunstwerk angesehen, und gelehrt, sie als solches zu behandeln [3]). So war es eben so wenig, als seine Homilien Werke der Kunst sind, oder dafür gelten wollen. Von den Anfängen der Homilie gilt, was Neuere ihr in ihrer Vollendung mit Unrecht streitig machen [4]). Die

1) S. Tzschirner de claris vet. Eccl. oratoribus, Opuscc. p. 208.
2) S. oben S. 9, und Paniel I, 206.
3) So Paniel I, 138.
4) Wie Palmer in seiner evangelischen Homiletik. Stuttg. 1842.

christliche Beredtsamkeit folgt, wo sie in voller Ausbildung vorhanden ist, den allgemeinen Gesetzen der Redekunst, und darf sogar als höhere Stufe gelten. Allein ehe es Homilien geben konnte, die als Kunstwerke Bedeutung haben, mußte Einheit und Gliederung, lebendiges Ineinandergreifen der Theile, Organismus, erstrebt sein. Dazu leitete Origenes einigermaßen hin, durch feste Bestimmung des Zwecks der christlichen Lehrvorträge. Ursprünglich waren Zungenreden, Weissagung und Lehrvortrag von einander gesondert gewesen; Empfindung, Ermahnung, Belehrung standen getrennt neben einander. Schon vor Origenes, seit das Zungenreden sich herabstimmte, rückten Prophetie und Didaskalie einander näher: Origenes vollendete die begonnene Einigung, indem er als Zweck alles Redens in der Gemeinde die Erbauung nannte [1]), die sowohl Belehrung, als Anregung, Trost und Ermahnung, mit einem Worte Erweckung sei [2]). Er forderte so von dem Lehr-

1) Hom. in Lev. I, 185: Incidamus ergo et nos, si ita necesse est, in obtrectationes vestras, tantum ut veritatem verbi Dei — cognoscat Ecclesia. — — Igitur quam possumus breviter pauca perstringamus ex multis, non tam singulorum verborum explanationi studentes, (hoc enim facere per otium scribentis est,) sed quae ad *aedificationem* Ecclesiae pertinent proferentes: ut occasiones potius intelligentiae auditoribus demus, quam expositionum latitudinem persequamur, secundum illud quod scriptum est: *Da occasionem sapienti et sapientior erit* (Prov. 9, 9). Auch Rufin unterscheidet in der Perorat. in Explanat. Origen. super Ep. ad Rom. p. 688 bei Origenes einen perorandi stilus von der explanandi species.

2) Hom. in Iud. V, 468: Quid ergo habeat in sese ista scriptura, — quod nobis ad *doctrinam* cedat, quod ad *increpationem*, quod ad *disciplinam*, quod ad *iustitiam*, diligentius est inquirendum. Nach 2 Tim. 3, 16. Das didaktische Element ist bei Origenes das Überwiegende, aber er wollte auch rühren, erschüttern, wie Paulus es gewünscht hatte, die Corinther stark zu ergreifen, zu betrüben: 2 Cor. 2, 2. Kraft, Ordnung, innere Begeisterung, und das Gewicht der Gedanken bringen, wie er sagt, solche Wirkungen hervor. S. Hom. in Ier. XIX, 269: *καὶ εἴ τίς τε ἱκανός ἐστι κινῆσαι ψυχὴν ἀκροατοῦ, μάλιστα ἡμαρτηκότος, τοιούτοις εὔχεται λόγοις λέγειν, οἵ τινες ἀπὸ δυνάμεως,*

vortrage zugleich die Eigenschaft der Prophetie, Erwecklichkeit, und nannte auch wohl den erbaulichen, oder den zugleich belehrenden und erweckenden Vortrag schlechthin Prophetie [1]), jedoch nicht ausschließlich [2]). Der belehrende Inhalt blieb vielmehr für ihn immer der eigentliche Kern des Vortrags, und die Erbauung ist ihm vorzugsweise Rüge der vorhandenen sittlichen Mängel, also Belehrung, Nachweisung des Unrechts [3]); selbst das Trösten gilt ihm als Gattung des Lehrens [4]). Demnach ist das Lehren, oder Lehren und Erbauen in jener Weise, die eigentliche Tugend der geistlichen Rede, und ihre angemessene Bezeichnung. Nach diesem Zwiefachen soll der Lehrer gleichmäßig streben: er soll belehrend erbauen. Wer im Vortrage nur anklagen und strafen wollte, ohne zugleich dunkle Stellen zu erklären, tiefere Lehren zu berühren und Blicke in die Weisheit der Geweihten zu eröffnen, würde einem Feuer gleichen, welches nur entzündet, ohne zu erleuchten. Und wer nur lehren, die Geheimnisse enthüllen, aber nicht den Sünder strafen, den Nachlässigen züchtigen, und die Strenge der Lehre geltend machen wollte, wäre ein Feuer, welches nur erleuchtet, nicht zündet [5]). Aber wenn in der Kirche ein moralischer Vortrag gehalten wird, so wird das Gewissen eines Jeden aufgeregt, und durch das, was gesagt wird, erkennt

---

καὶ παραινέσεως, καὶ θειότητος καὶ νοημάτων ἀπαγγελλόμενοι ἱερῶν, σείσουσι τὴν ψυχὴν τοῦ ἀκούοντος, καὶ κινοῦσιν ἐπὶ πένθος, καὶ ἐπὶ κλαυθμὸν, καὶ ἐπὶ δάκρυα. S. auch oben die Worte: doctrina et aedificatio, und aedificatio — exhortatio — consolatio.

1) S. S. 246.

2) Wie Paniel (I, 168) meint.

3) Si ergo *docens* et *aedificans* Ecclesiam Dei, increpes tantummodo et arguas et castiges et peccata populi exprobres rell. Hom. in Exod. XIII, 177.

4) Comm. in Ep. ad Rom. IX, 650: Exhortatio species est doctrinae et verbi, quo afflictae animae Scripturarum divinarum prudenter aptatis et in unum collectis sermonibus relevantur.

5) Hom. in Exod. XIII, 177.

er die eigene Sünde und erinnert sich an das, was er etwa im Verborgenen beging [1]). Prophetie ist ein Vortrag, welcher erbaut, aufweckt, tröstet [2]). Ein priesterlicher Mittler zwischen Gott und den Menschen, durch die Verkündigung des Wortes [3]), soll der Lehrer der Prophetie sich befleißigen [4]). Die Quelle, aus welcher er täglich zu schöpfen hat, ist die heilige Schrift; wer nicht täglich von diesem Wasser schöpft, wird nicht nur andere nicht tränken können, sondern auch selber Durst leiden [5]). Und die eigentliche Kraft des Vortrags ist die Gnade Gottes, sein Geist, wenn er dem Verkündiger sich mittheilt. Es giebt Bekümmernisse des Gemüths, deren Übermaß im Verzagen endet, und doch nicht durch Worte gehoben werden kann, wie glatt und beweiskräftig sie seien. Wenn aber die Rede durch die Gnade Gottes Kraft

---

1) Comm. in Ep. ad Rom. IX, 650.

2) S. die vorige Seite.

3) — Et qui pontifex? Ipse qui unctus est, ipse qui sacris ignibus divina succendit altaria, qui Deo munera et salutares hostias immolat: qui inter Deum et homines medius quidam repropitiator intervenit. Hom. in Lev. II, 189. Origenes hält jedoch fest an der Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Christen (Hom. in eund. Lev. IX, 236), und unterscheidet unter ihnen nur verschiedene Classen: die mit weltlichen Dingen viel Beschäftigten, die den Nichtpriestern der Juden entsprechen; die, welche Wort und Verehrung Gottes lieb haben, Leviten und Priester, und unter diesen die Besten, auch wohl die Märtyrer (s. oben S. 25), Hohepriester nach Aarons Weise, — während allein Christus nach der Weise Melchisedek's es ist: Tom. in Ioan. I, 3. Werk derer, welche Priester unter den Christen in jenem Sinne sind, ist es: non sanguinem hircorum et taurorum, sed verbum Dei per Spiritus sancti gratiam ministrare. Hom. in Ios. II, 400. Vgl. Hoefling, Origenis doctrina de sacrificiis Christianor. P. II, 13. Auch die Constitt. App. II, c. 25, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus bezeichnen, zum Theil nicht ohne Einmischung des Irrigen, den Priester als Mittler. Augustin (L. II c. Parmenian. c. 8) verwirft diesen Ausdruck. Über Clemens Alex. s. Abth. I, 70.

4) S. oben S. 246.

5) Hom. in Gen. X, 87.

empfängt, so durchdringt sie das Herz, giebt Trost und ruft die Hoffnung zurück, wie der Herr beim Propheten es saget: Redet, ihr Priester, zum Herzen Jerusalems [1]).

Dies Wenige ist alles, was bei Origenes als Anleitung zum Lehrvortrage in den Gemeinden aufzufinden ist. Man sollte von dem Sohne des Rhetors, dem gerühmten Lehrer und Kenner der Rhetorik, mehr erwarten. Und gewiß hat er für die künftigen Gemeindelehrer, die er bildete, mittelbar auch mehr gethan, durch Unterweisung in der Redekunst [2]). Indeß berührte er, mindestens seit er in Cäsarea war, im Unterricht gewiß nicht gleichmäßig alles, was jene Zeit zur Redekunst zu rechnen pflegte: Erfindung, Anordnung, Ausdruck, Vortrag [3]). Die Lehre vom Stil und Ausdruck hielt er für unersprießlich. Der Geist des Herrn, wollte er, solle die christlichen Lehrvorträge weihen, und die vorhandene, erstrebte Bildung Gefäß des Geistes werden, keine irgend feste Form ihn hemmen. Was Origenes für den geistlichen Vortrag vorschrieb, ist also im Grunde nur die Richtung: den Zweck allein bestimmt er [4]), die Anordnung ließ er unbestimmt. Die Masse, die den Lehrstoff hergab, hat er gesondert, den Buchstabensinn, den moralischen und allegorischen geschieden: in welchem Umfange dieses Dreifache, ob jedesmal vollständig, oder bald der moralische, bald der tiefere Sinn vorzugsweise zu erörtern

1) Jes. 40, 2. Comm. in Ep. ad Rom. l. c.

2) Hieron. Catal. c. 54: Dialecticam quoque et geometriam, et arithmeticam, musicam, grammaticam et *rhetoricam*, omniumque philosophorum sectas ita didicit, ut studiosos quoque saecularium literarum sectatores haberet.

3) Oder wie Aristoteles Rhetor. III, c. 1 eintheilt, der jedoch vorher auch vom Zwecke der Reden ausführlich handelt: Stoff (der Beweise), Ausdruck, Anordnung. Wie Origenes in Cäsarea das, was in die Rhetorik gehört, vortrug, sagt uns Gregorius Thaumaturgus. S. oben S. 11.

4) Was denn auch schon in der alten griechischen Rhetorik ein Hauptbestandtheil war. S. Aristoteles im ersten und zweiten Buche der Rhetorik.

sei, in welche Folge diese verschiedenen Deutungen treten sollen, dies hat er weder durch Regeln festgestellt, noch beobachtet er selber dabei immer dieselbe Weise. In den Homilien über den Jeremias, die von allen am vollständigsten und allein griechisch uns erhalten sind, überwiegt die moralische Erklärung; andere bevorzugen die mystische. Und die eigentliche Einheit liegt für seine Vorträge doch immer allein im Texte selber, dessen einzelne Worte er der Reihe nach, Einzelnes hervorhebend, auslegt. Wo es scheint, als disponire er, zeigt sich alsbald der Mangel jeder Anordnung, die nicht der Text bedingt [1]; und seine Eingänge sind nichts, als Anknüpfungen an den Text, den eben gegebenen, oder den unmittelbar vorher behandelten, seine Schlüsse nur bezüglich auf das letzte Textwort, nicht auf den gesammten Inhalt. So haben wir denn in seinen vielen Homilien nicht mehr, als erste Anfänge der Kunst; auch durch sie war nur die Richtung angedeutet, die der Lehrvortrag zu nehmen habe. Sein Stil ist einfach, ohne allen Schmuck, nicht ohne Breite [2], doch nirgend nüchtern, oder matt. Gewandtheit und Rundung, Deutlichkeit, Gemüth und Herzlichkeit sind ihm nicht abzusprechen. Er ist nicht geborener Redner, sondern durch Bildung ist er, was er ist, und das Belehrende ist bei ihm überwiegend [3]. Manche, die ihn für

---

1) So könnte die oben S. 248 mitgetheilte Stelle aus dem Anfange der Hom. V in Iud. als Disposition erscheinen; aber sie ist es doch nicht, wie das Weitere sehr deutlich zeigt. S. Eschenburg in der Geschichte der öffentlichen Religionsvorträge in der griechischen und lateinischen Kirche, Jena 1785. S. 129.

2) Ungerecht spricht Eustathius Antioch. sogar von einer ἄμετρος φλυαρία καὶ ταυτολογία, wie denn auch Epiphanius ihn ein Seminarium loquacitatis nennen kann.

3) Hieronymus im Prolog. in Origen. Ezech. p. 353 findet bei ihm ein idioma a simplicitate sermonis, quae sola Ecclesiis prodest, — omni rhetoricae artis splendore contemto: res quippe volumus, non verba laudare. S. Tzschirner am a. O. p. 231. Erasmus, ein großer Verehrer der Beredtsamkeit des Origenes, muß doch im Ekklesiastes sein

sich als Muster wählten, haben ihn an Beredtsamkeit übertroffen [1]).

Wir haben von Origenes Homilien in sehr großer Zahl, theils solche, die er sorgsam ausgearbeitet und selber aufgezeichnet hat, theils von unvorbereiteten Vorträgen die Nachschriften: die ersten, die man von Homilien angefertigt hat, und die er erst nach dem sechzigsten Jahre seines Alters zuließ [2]). Ein Theil ist in der Ursprache, ein viel größerer in Rufins und Hieronymus Übersetzungen vorhanden. Zu den von Origenes selber aufgeschriebenen Homilien gehören, unter dem noch jetzt Vorhandenen, die zum Lucas, neun und dreißig an der Zahl, eine Frucht seines reiferen Mannesalters [3]), mindestens dem größten Theile nach [4]); wir haben sie in Hieronymus mannichfach abkürzender Übersetzung [5]). Ferner

---

Lob beschränken. Doch sagt Gregorius Thaumat. von Origenes im Panegyrikus p. 63, seine Rede habe wie ein Pfeil getroffen: ἦν γάρ πως καὶ ἡδείᾳ τινὶ χάριτι καὶ πειθοῖ καί τινι ἀνάγκῃ μεμιγμένος. Dieses Zwingende war, wie in jedem Vortrage, die Stärke und Innigkeit seiner Überzeugung, die Macht seiner Persönlichkeit. Die Vorzüge seiner Diction hat Eschenburg am a. O. S. 131 über der Rüge ihrer Mängel übersehen. Andere, die über die Geschichte der Homiletik geschrieben haben, geben allzuwenig. Doch mag Lentz I, 31 verglichen werden. Die Abhandlung von I. A. Karsten de Origene oratore sacro, Groning. 1824 habe ich nicht einsehen können.

1) So unstreitig Gregorius Th. selber; wenig später Pierius, so viel Hieronymus und Photius über ihn sagen.

2) Euseb. HE. VI, 36.

3) Hieronymus, im Vorwort zu seiner Übersetzung dieser Homilien p. 932 bei de la Rue, sagt: alia sunt virilia eius, et senectutis seria, und rechnet diese Homilien zu den virilia. Huetius III, 4, 4 nennt sie ungenau: foetus iuvenilis aetatis.

4) Hom. I—XXXIII erklären die vier ersten Kapitel des Lucas in fortlaufenden Betrachtungen, Hom. XXXIV—XXXIX scheinen spätere Homilien des Origenes, die man zur Vervollständigung anschloß.

5) Da die griechisch erhaltenen Homilien des Origenes, und auch viele übersetzte weit länger sind, als diese zum Lucas, so ist es mehr als bloße

die neun Homilien über einige Psalmen [1]), die Rufin, sonst freier als Hieronymus, diesmal getreu übersetzte [2]), und die zwei über das hohe Lied, von Hieronymus, in der Zeit seiner Begeisterung für Origenes, vollständig übersetzt [3]); nebst den neun Homilien über die Richter, welche Rufin, nach seinem eigenen Zeugnisse [4]) treu, vielleicht abkürzend [5]), übertrug. Auch diese werden mit Recht, um des gewählteren und ausführlichen Inhaltes willen, zu denjenigen gerechnet, die Origenes selber aufzeichnete, und zwar bevor er sie hielt, hinterher einzelnes bessernd, oder einfügend, wie er selber uns dies zu erkennen giebt [6]). Anders ist es mit den Homilien über den Pentateuch: siebzehn zur Geneſis, zum Exodus dreizehn, sechzehn zum Leviticus, acht und zwanzig zum Buche Numeri, — die alle Rufin durch Einschiebungen bei der

---

Vermuthung, daß Hieronymus hier, um sie in die Weise der lateinischen, viel kürzeren Homilien zu bringen, viel überging.

1) Fünf über Pſ. 37 (36 der LXX), zwei über Pſ. 38 (37), eben so viele über den folgenden.

2) Illa, — sagt Rufin in der Perorat. in Origen. Comm. in Ep. ad Rom. p. 689 Ru., — simpliciter ut invenimus et non multo cum labore transtulimus. Außer diesen Resten der Psalmenhomilien des Origenes ist noch das Bruchstück von einer derselben zu Pſ. 82 bei Eusebius (HE. VI, 38) vorhanden.

3) Im Vorwort der Übersetzung an Papst Damasus sagt Hieronymus (p. 11 Ru.): fideliter magis, quam ornate interpretatus sum.

4) Am angef. O.

5) Sie haben die gewöhnliche Länge nicht. Doch finden sich allerdings auch unter den griechisch erhaltenen Homilien des Origenes, denen zum Jeremias, manche sicher vollständige von geringem Umfange.

6) So sagt er Hom. in Iud. I, 460: Sed et illud, quod dicentibus nobis occurrit, et utinam Domino suggerente occurrerit, praetereundum non est. Dies kann er nur nach dem Vortrage eingefügt haben, wenn diese Homilien nicht nachgeschrieben, sondern von ihm selber aufgezeichnet worden sind. Und daß dies geschah, sagt er Prolog. in Cant. p. 34. — In diesen Worten liegt eine deutliche Unterscheidung des Vorbereiteten und des während des Vortrags gewonnenen Stoffes.

Überſetzung bereicherte [1]), und andererſeits auch wohl verkürzte [2]); und mit den ſechs und zwanzig Homilien über Joſua, die Rufin getreu wiedergegeben haben will [3]), und die vielleicht zu den ſpäteſten des Origenes gehören [4]); mit den zweien über das erſte Buch Samuel, deren eine lateiniſch, wahrſcheinlich in Rufins Über-

1) Rufin. Perorat. in Origen. Comm. in Ep. ad. Rom. p. 688: quamvis nobis nec — defuerit plurimus labor, dum supplere cupimus ea, quae ab Origene in auditorio Ecclesiae ex tempore, non tam explanationis, quam aedificationis intentione perorata sunt: sicut in homiliis, sive in oratiunculis in Genesim et in Exodum fecimus, et praecipue in his, quae in librum Levitici ab illo quidem perorandi stilo dicta, a nobis vero explanandi specie translata sunt. Quem laborem adimplendi, quae deerant, idcirco suscepimus, ne pulsatae quaestiones et relictae, quod in homiliatico dicendi genere ab illo saepe fieri solet, latino lectori fastidium generarent. Und von der Überſetzung der Homilien zum vierten Buch Moſe ſagt Rufin im Prolog. ad Ursac. p. 275 Ru.: quaecunque in Numerorum libro sive homiletico stilo, sive etiam ex his quae Excerpta appellantur, scripta (sc. Origenis) reperimus, haec, perurgente te, Romana, ut potuimus, voce ex diversis in unum ordinem collecta digessimus.

2) Aus dem Umfange iſt dies zu ſchließen. Auch enthält die Philokalie ein Fragment aus der zweiten Homilie zum Leviticus, welches in Rufins Überſetzung nicht aufzufinden iſt. Doch fragt ſich, ob er dies Stück überging, oder mehrere nicht auf gleiche Weiſe vollſtändige Sammlungen von Homilien des Origenes zum Leviticus im Umlauf waren, wovon ſich Spuren zeigen. S. Huet. Origen. III, 2, 1; 3, 3. Von den zwei Büchern myſtiſcher Homilien zur Geneſis, welche Hieronymus anführt, ſind vermuthlich jene ſiebzehn ein Reſt. S. de la Rue (II p. XXVII).

3) Rufin. l. c. p. 689. Doch hat er wieder ſtark verkürzt, wie die Vergleichung des in der Philokalie c. 11 erhaltenen Anfangs der zwanzigſten dieſer Homilien lehrt.

4) Sie ſind, nach Hom. XIII, 428, ſpäter, als die zum Jeremias, und gedenken einer ſchweren, die Kirche heimſuchenden Verfolgung (Hom. IX, 422): Convenerunt enim reges terrae, senatus populusque et principes Romani, ut expugnarent nomen Iesu, et Israel simul. Decreverunt enim legibus suis, ut non sint Christiani. Omnis civitas, omnis ordo, Christianorum nomen impugnat. Es iſt wohl die Ver-

ſetzung, die andere griechiſch vorhanden iſt [1]); ferner mit den neun Homilien über Jeſajas, die Hieronymus bei der Übertragung von den trinitariſchen Heterodoxien ſäuberte [2]), und vermuthlich ſtark verkürzte, wie mit denen über den Jeremias, von welchen neunzehn im Grundtext faſt vollſtändig [3]), zwei in Hieronymus Überſetzung [4]), von einer, der neun und dreißigſten, ein Bruchſtück auf uns gekommen [5]), endlich mit den vierzehn, von Hieronymus in gefliſſentlich ſchmuckloſer Überſetzung [6]) uns erhaltenen Homilien

---

folgung des Decius, oder wenn man den Ausdruck principes, in der Mehrheit, ſtrenge nimmt, die wenig ſpätere des Gallus und Voluſian gemeint.

1) Leo Allatius hat dieſe zuerſt im J. 1629 griechiſch und lateiniſch zu Lyon herausgegeben. Es iſt die über die Wahrſagerin zu Endor (de Engastrimytho). Noch Caſſiodor kannte fünf Homilien über die Bücher Samuel. S. oben S. 194.

2) Wie Rufin (Lib. II adv. Hieron. p. 438 Mart.) bezeugt. Vgl. meine Prolegomena zu Origen. de Princ. p. XLVIII. LVII.

3) Dieſe hat zuerſt Corderius aus einem Codex des Eſcurial unter dem Namen des Cyrillus Alex. im J. 1548 zu Antwerpen herausgegeben. Aber zwölf derſelben haben wir unter Origenes Namen in Hieronymus Überſetzung: ſieben andere, die M. Ghiſlerius in ſeine Catene zum Jeremias aufgenommen hat, aus einem Cod. Vatic., werden in dieſem ihm zugeſchrieben.

4) Der griechiſche Text dieſer beiden, bei Hieronymus, der vierzehn überſetzte, und die Reihenfolge des Grundtextes verließ (Prolog. in Ezech. Orig. p. 353 Ru.: — quas iam pridem confuso ordine interpretatus sum), der zweiten und dritten, findet ſich in keiner jener beiden Handſchriften.

5) In der Philokalie c. 11. Auf die Abfaſſungszeit dieſer jeremianiſchen Homilien wird daraus, daß er ſich (Hom. XI, 189) zu den Presbytern zählt, und aus der Hindeutung auf einen ſchon langen Frieden der Kirche (Hom. IV, 144) geſchloſſen. Vermuthlich ſind ſie zu Cäſarea gehalten worden, nach 245. S. Huetius zu Hom. XI, 189.

6) Hieron. Prolog. in Origen. Ezech. p. 353 Ru.: et has quatuordecim in Ezechielem per intervalla dictavi, id magnopere curans, ut idioma supradicti viri a simplicitate sermonis, — — et translatio conservaret. S. oben S. 252.

über den Ezechiel. Diese alle gehören in die Zeit nach Origenes sechzigstem Jahre, wo, was er frei sprach, von Nachschreibern aufgenommen wurde. In dem Bruchstück der vierten Homilie zur Apostelgeschichte [1]) ist so wenig die Zeit ihrer Abfassung, als die Art der Entstehung, ob sie Origenes vor dem Vortrage aufzeichnete, oder andere sie nachschrieben, mit Sicherheit zu erkennen. Außer den hier aufgeführten, uns erhaltenen Homilien gab es, wie eine Zeit, wo Origenes täglich predigte [2]), so, zum Theil vielleicht bis in das sechzehnte Jahrhundert hinein [3]), noch viele andere, die wohl jetzt, nebst denen, welche zuletzt Cassiodor erwähnt, meist als verloren anzusehen sind. Sollen alle Homilien von ihm, deren Frühere in Anführungen gedacht haben, hier bezeichnet werden, so haben wir noch die zwei Bücher mystische Homilien zur Geneſis zu nennen [4]), von welchen die oben erwähnten ein Theil, wo nicht eben diese zwei Bücher selber sind [5]); außerdem acht Homilien zum Deuteronomium [6]), zwei zum ersten Buche Samuel [7]), eine zum zweiten, eine andere umfangreiche zum zweiten Buche der Chronik, zwei zu Esra und Nehemia, die der römische Presbyter Bellator übersetzte [8]); ferner viele über den Hiob, dem

1) In der Philokalie, c. 7. 2) S. oben S. 229.

3) Noch Trithemius (de Auctor. Ecclesiast. c. 30) kannte aus eigener Anschauung hundert und funfzig Psalmenhomilien von ihm; doch ließe sich die Ächtheit bezweifeln.

4) Nach Hieronymus (ap. Rufin. Invect. l. II). S. oben S. 225.

5) Hieronymus sagt (Ep. 126 ad Euagr.), Origenes habe in der ersten dieser Homilien von Melchisedek geredet, und davon findet sich nichts bei Rufin. Es gab verschieden begrenzte Sammlungen von Homilien des Origenes.

6) Cassiodor erwähnt sie de Instit. div. Script. c. 1, und Origenes sagt nicht nur (Tom. in Ioan. XXVII, 433), daß er eine Auslegung des Deuteronomiums vorhabe, sondern beruft sich auch auf sie, mit den Worten (Hom. in Luc. VIII, 941): memini quondam Deuteronomium disserentem — dixisse me. S. oben S. 70.

7) Vier nennt Cassiodor (l. c. c. 2), und wir haben nur zwei.

8) Cassiodor am a. O. c. 6.

wesentlichen Inhalte nach durch Hilarius uns erhalten [1]), zahlreiche Psalmenhomilien [2]), desgleichen sechzehn zum Jesajas [3]), und drei zum Jeremias [4]), fünf und zwanzig zum Matthäus [5]), auch noch mehrere über den Lucas, sein Evangelium [6]) und seine Apostelgeschichte [7]), mehrere über den Brief an die Galater [8]), und endlich mehrere über den an die Hebräer [9]). Diese verlorenen Stücke, wie jene, die auf uns gekommen, sind Quelle und Muster für zahlreiche Nachbildungen der Lateiner und Griechen, früher und später, gewesen. Auch für die Homilie der christlichen Kirche wurde Origenes in gewissem Sinne der Urheber [10]).

---

1) Nach Eustathius von Antiochien de Engastrim. und Hieron. im Catal. und Ep. 75 ad Vigilant.

2) S. die vorige Seite und S. 72.

3) Hieronymus (Prooem. Comm. in Isaiam) zählt ihrer fünf und zwanzig; wir haben nur neun, und die letzte derselben nur unvollständig.

4) Cassiodor (l. c. c. 3) spricht von fünf und zwanzig, während wir nur zwei und zwanzig, zum Theil sehr unvollständig, haben. Noch Rabanus Maurus (Praef. in Ierem.) sahe jene umfassendere Sammlung.

5) Hieron. Prooem. Comm. in Matth.

6) Die sechs letzten in Hieronymus Übersetzung scheinen nur Auswahl aus einer reicheren Sammlung, und Origenes selber beruft sich Tom. in Matth. XIII, 610, in Ioan. XXXII, 404 auf Erörterungen in den Homilien zum Lucas, welche in dem uns Erhaltenen nicht angetroffen werden. — Die zwei Homilien über den Johannes unter der Aufschrift In diversos in der Merlin'schen Ausgabe sind unächt. S. Huet. Origen. III, App. 5.

7) Aus der vierten haben wir ein Fragment. S. die vorige Seite.

8) Hieron. Prooem. Comm. Ep. ad Gal. nennt von Origenes, nebst den Tomen und Excerpten zu diesem Briefe, „Tractatus varios" über denselben.

9) Euseb. HE. VI, 25.

10) Als Probe seiner Homilien kann dienen, was die Homiliensammlung von Pelt und Rheinwald I, 1, 6 ff. enthält, zwei ganze Homilien und drei Bruchstücke. Auch die auserlesenen Reden der Kirchenväter auf die Sonn- und Festtage, Coblenz, neue Aufl. 1833. 34, enthalten in Band I, 2, und II, 1, Augusti's Predigten aus den Schriften der Kirchenväter, Leipzig 1838. in Th. I, 73. 120. 137, und in Th. II, 211

Über dasjenige im christlichen Cultus jener Zeit, was sich an den Lehrvortrag anschloß, finden wir kaum Andeutungen bei Origenes. Des Bruderkusses beim Abendmahle gedenkt er [1]), und des Gemeindegebets, welchem er eine große Wirkung beilegt [2]). Und wie er die gesammte geistige Welt, die Christen auf der Erde und die im Himmel, als ein in sich zusammen wirkendes Ganze ansieht, so findet er den Glauben an Gebete der Vollendeten für die Zurückgebliebenen auf der Erde nicht unangemessen [3]), nimmt an, daß alle uns dorthin vorangegangenen Väter für uns beten [4]), für uns, wie die Engel, kämpfen, und daß verstorbene Böse mit den bösen Engeln wider uns sind [5]). Konnte sich hieran die spätere Anrufung der Heiligen knüpfen, so kommt der Reliquienverehrung eine Stelle entgegen, welche gewissen Kleidungsstücken des Paulus, wie selbst dem Schatten des Petrus, eine heilende Kraft beilegt, die von der Heiligkeit dieser Apostel auf diese Dinge

---

vorzügliche Homilien von Origenes. S. auch Daniel I, 1, 189. Man wird am besten sich an die Homilien über Jeremias halten.

1) In Cant. L. I, 37: Cuius rei imago est illud osculum, quod in Ecclesia sub tempore mysteriorum nobis invicem damus. Comm. in Ep. ad Rom. X, 683: Hoc autem osculum (quo post orationes in Ecclesiis se invicem suscipiunt fratres) sanctum appellat Apostolus (Rom. 16, 16). Quo nomine illud docet primo, ut casta sint oscula, quae in Ecclesiis dentur, tum deinde ut simulata non sint.

2) Comm. in Ep. ad Rom. X, 680: Quis ergo est, qui haec legens, quod Paulus (Rom. 15, 30) deprecetur eos, qui Romae sunt, fratres orare pro se, contemnat vel despiciat orationes Ecclesiae postulare, etiam si inferiores meritis esse videantur hi, a quibus oratio postulatur? S. auch Ser. in Matth. 917, wo er dem Gemeindegebet für sittenlose, aber um die Kirche, durch Wohlthaten oder Einfluß verdiente Menschen die Kraft beilegt, die künftige Strafe abzuwenden, obwohl es die Herrlichkeit und Seligkeit des (nächst) künftigen Lebens ihnen nicht erwerben könne.

3) In Cant. L. III, 75.

4) Hom. in Ios. XVI, 437.

5) Comm. in Ep. ad Rom. II, 479. Dies rechnet er jedoch zu den occulta Dei nec chartulae committenda mysteria.

überging [1]). Doch bleibt Origenes hier ganz im Bereiche der Aussagen der Apostelgeschichte [2]). Die feierlichen Leichenbegängnisse billigt er, aus Achtung vor dem Gefäß, welches der Seele als Wohnstätte diente, und der Wiedererneuerung wartet [3]). Auch werde diese bei ausgezeichneten Verstorbenen übliche Ehrenbezeugung Gott erwiesen, der die Seele nach wohl vollbrachtem Kampfe wieder aufnahm [4]). In dem gänzlichen Verbot aller Bilder und ihrer Anfertigung im mosaischen Gesetze sieht er einen besonderen, leuchtenden Vorzug desselben, weil dasselbe so den Götzendienst und die Abwendung von dem Unsichtbaren zu verhüten suche [5]). Die Dogmen von Taufe und Abendmahl berührt er: das Liturgische hat er verschwiegen, weil auch er es zu den Mysterien der Kirche rechnete, und deren Verheimlichung gerathen fand [6]). Nur des Wassers bei der Taufe und der Absageformel [7]), wie des Gelübdes

---

1) Ibid. Tom. IX, 666.

2) Er folgt in diesen Behauptungen nur der Apostelgesch. 5, 15; 19, 12.

3) C. Cels. V, 595. 4) Ibid. VIII, 764.

5) Ibid. IV, 524.

6) Hom. in Lev. IX, 244: Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem, et sanguinem Verbi Dei. Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt, et ignorantibus patere non possunt. Hom. in eund. XIII, 255: Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intelligi sufficit. Hom. in Num. IV, 283: Si quis sacerdos est: cui vasa sacra (Num. 4, 5), id est mysteriorum sapientiae secreta commissa sunt, discat ex iis, et observet, quomodo haec oporteat intra velamen conscientiae custodire, nec facile proferre ad publicum. Aut si res poscit proferre, et inferioribus, id est imperitioribus tradere: ne nuda proferat, ne aperta ostendat et penitus patentia, alioquin homicidium facit et exterminat plebem. Der Christ muß erst die priesterliche Würde, zu welcher wir alle berufen sind, erlangt haben, bevor ihm die Mysterien enthüllt werden dürfen. Daß solche Stellen nicht dem Rufin gehören, beweis't vor allem die Stelle c. Cels. I, 325: *τὸ δὲ εἶναί τινα οἷον μετὰ τὰ ἐξωτερικὰ, μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνοντα, οὐ μόνον ἴδιον τοῦ Χριστιανῶν λόγου, ἀλλὰ γὰρ καὶ τῶν φιλοσόφων.*

7) Hom. in Num. XIII, 316: Recordetur unusquisque fidelium, cum

an den Herrn [1]), gedenkt er, und auch auf das Salz bei der Taufe, das Tauffkleid [2]) und das Chrisma [3]), findet sich eine Anspielung bei ihm. Und so spricht er auch wohl vom Brodte beim Abendmahl und den Gebeten dabei [4]), von der Sorgfalt beim Hinnehmen des Brodtes [5]), von dem heiligen Kelche [6]), ohne jedoch mehr darüber zu sagen, als durch die Leidensgeschichte allen bekannt sein konnte [7]).

primum venit ad aquas baptismi, cum signacula fidei prima suscepit et ad fontem salutaris accessit, quibus ibi tunc usus sit verbis et quid renunciaverit diabolo: non se usurum pompis eius, neque operibus eius, neque ullis omnino servitiis eius ac voluptatibus pariturum.

1) Hom. in Exod. VIII, 158: Cum ergo venimus ad gratiam baptismi, universis aliis diis et dominis renunciantes, solum confitemur Deum Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Und de Martyr. p. 285 sagt er, daß Jos. 24, 16. 17 eine angemessene Zusageformel bei der Taufe (ἐν ταῖς περὶ εὐσεβείας συνθήκαις) sein würde. Es kann sogar scheinen, als seien die Worte wirklich gebraucht. Origenes drückt sich absichtlich unbestimmt aus.

2) Hom. in Ezech. VI, 379: Oportet ergo eum, qui renascitur, utique in Christo renascentem, rationabile et sincerum lac desiderare: et priusquam rationabile et sine dolo lac desideret, debet *sale saliri, et pannorum involucris colligari*, ne dicatur ad eum: sale non es salitus, et pannis non es involutus. Dies nach Ezech. 16, 4. S. auch Comm. in Ep. ad Rom. V, 561 die sindon munda.

3) Comm. in Ep. ad Rom. l. c.

4) C. Cels. VIII, 766.

5) Hom. in Exod. XIII, 176: Nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis *corpus Domini*, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne *consecrati muneris* aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat.

6) Tom. in Matth. XVI, 720: Ser. 898; in Ioan. XXXII, 444.

7) S. die aus Hom in Lev. IX, 244 schon angeführten Worte: Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem, et sanguinem Verbi Dei. Non ergo immoremur in his cet.

Letzte Verfolgung.

Der Lebensabend war für Origenes in viel Unruhe und Mühe herbeigekommen, und auch sein Ende sollte von Kämpfen umgeben sein. Die den Christen günstige Regierung des Philippus war von kurzer, nur fünfjähriger Dauer gewesen. Der Senator Decius, welchen er nach Mösien, bald nach der Feier des tausendjährigen Bestandes der Stadt Rom, im J. 248, entsendet hatte, um den Aufruhr im dortigen Heere zu dämpfen, wurde hier von den Legionen zum Imperator ausgerufen. Im Kampfe mit ihm verlor Philippus, zu Verona, das Leben, im J. 249. Decius behauptete sich, und war Philippus ein Beschützer der Christen gewesen, so fand der neue Kaiser, schon vor jener Feier ein eifriger Verehrer der alten Götter, um so nöthiger, den Fortschritten der staatsgefährlichen Lehre Schranken zu setzen. Keine der früheren Verfolgungen war allgemein, keine in allen Provinzen gleichzeitig und planmäßig angestellt. Frühere Kaiser hatten die Ausbreitung des Christenthums hemmen wollen, Decius wünschte, es zu vernichten. An Umfang und an Strenge, wo nicht einzelne Statthalter eigenmächtig Milderungen eintreten ließen, übertraf seine Verfolgung jede frühere.

Eine Ahnung von dem bevorstehenden Sturm finden wir bei Origenes. Wo er es sagt, daß durch Gottes Willen die Verfolgungen schon seit längerer Zeit aufgehört, die Gemeinden sich vermehrt, und auch Hohe, Vornehme und Reiche, Weiber und Männer, sich angeschlossen hätten, fügt er hinzu, daß wohl der Kampf wieder entbrennen werde, wenn die Meinung sich verbreite, die in dem Anwachsen der Zahl der Christen die Ursache der vielen

Empörungen im Kaiserreiche wahrnahm [1]). In der That konnte es an aufgeregter Mißgunst nicht fehlen, wenn jetzt das Christenthum nicht nur in den Städten, sondern auch in den Dörfern und Landhäusern, durch reisende Bekehrer, sich befestigte [2]). Wie hatte doch Celsus geirrt, als er sagte, die Christen würden nicht wünschen, daß alle Menschen Christen würden [3]). Sie wünschten es nicht nur, sie hofften es, und sprachen, im Glauben an die siegreiche Macht ihres Herrn, es mit Zuversicht aus [4]). So erklärt sich das immer neue Auflodern des Hasses der Heiden. In Alexandria war, schon als Philippus regierte, ein Jahr vor dem Edicte des Decius [5]), ein Schwärmer mit Unglücksweissagungen aufgetreten, durch die er den heidnischen Pöbel zu rohen Gewaltthätigkeiten gegen die Christen aufregte. Bei der damals äußerst zähen Anhänglichkeit der Ägypter an den alten vaterländischen Thierdienst [6]), und da noch immer einzelne Heiden den alten Lästerungen gegen die Christen glaubten, selbst dem Vorgeben, daß sie Knaben schlachteten und äßen, und im Dunkeln das Schändlichste übten [7]), entbrannte der Kampf mit furchtbarem Ungestüm. Die Aufläufe verloren sich in dem Bürgerkriege, welcher den Regierungswechsel begleitete, aber sogleich traf auch das neue Edict ein; ein furchtbarer Schlag für die des Kampfes entwöhnten Christen. Die Tage, von welchen der Erlöser sagt, daß, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten abfallen würden [8]), schienen gekommen [9]).

Das Gesetz machte, unter den strengsten Strafandrohungen,

1) C. Cels. III, 453. 456.

2) Ibid. p. 453: *τινὲς οὖν ἔργον πεποίηνται ἐκπεριέρχεσθαι οὐ μόνον πόλεις, ἀλλὰ καὶ κώμας, καὶ ἐπαύλεις, ἵνα καὶ ἄλλους εὐσεβεῖς τῷ θεῷ κατασκευάσωσι.*

3) Ibid. p. 452.

4) So Origenes c. Cels. VIII, 795.

5) Dionys. ap. Euseb. HE. VI, 41.

6) C. Cels. I, 368.

7) Ib. VI, 651.

8) Matth. 24, 24.

9) Dionys. l. c.

den Obrigkeiten zur Pflicht, alle Christen auf jede Weise, durch Furcht und durch Martern, zur väterlichen Gottesverehrung zurückzuführen [1]). Nicht Grausamkeiten waren der eigentliche Zweck des Gesetzes, das zeigt die Art, wie es gehandhabt wurde; im Gegentheile wurde immer, oder meist, mit Befehlen, Zureden und Drohen angefangen, und nur stufenweise wurden die Zwangsmaßregeln gesteigert. Aber des Kaisers Wille sollte doch unbedingt geschehen. Eine eigentliche Inquisition begann [2]), und so konnten am wenigsten die Bischöfe und angesehene Christenlehrer entgehen. Gegen sie scheint auch immer vorzugsweise der Angriff gerichtet worden zu sein [3]). So unterlagen, in Rom nach zwölfjähriger Verwaltung Fabianus, an welchen früher, wir wissen nicht, um welche Zeit, Origenes geschrieben hatte, um ihm über seine Rechtgläubigkeit sich auszuweisen [4]); in Jerusalem Alexander, der ihn zum Presbyter geweiht hatte, und in Antiochien Babylas. Für die standhaften Bekenner war die allmälige Steigerung der Martern nur Verlängerung der Qual; andere fielen sogar unbefragt, bei den ersten Drohungen, vom Christenthum ab; noch andere kauften, ohne dem Gesetze wirklich zu genügen, Bescheinigungen, daß sie geopfert hätten. Manche flohen, und entzogen sich dadurch der Gefahr, mit Verlust ihrer Güter.

Vermuthlich war Origenes schon vor dem Ausbruche der Verfolgung nicht mehr in Cäsarea. Gestorben ist er in Tyrus [5]), und wenn sich gleich auf keine Weise bestimmen läßt, wie lange vorher er den Wohnort änderte [6]), so deutet doch nichts es an,

---

1) Gregor. Nyss. in der Vita Gregor. Thaum. Opp. T. III, 567.

2) Cyprian. Ep. 40. 3) Id. Ep. 52.

4) Euseb. HE. VI, 36. Hieronym. Ep. 41 (65).

5) Nach Hieronymus (Catal. c. 54), Epiphanius (de Pond. et mens. c. 18), und Photius (Cod. 118), deren Zeugnissen keine anderen widersprechen.

6) Epiphanius meinte, er sei acht und zwanzig Jahre dort gewesen, im Widerspruch mit allen übrigen Zeugen.

daß er der Verfolgung auswich. Er konnte auch dort so wenig, als in Cäsarea, dem Sitze römischer Procuratoren, von wo die Maßregeln geleitet wurden [1]), verborgen bleiben. „Wider ihn, sagt Eusebius [2]), rüstete der böse Geist sein ganzes Heer auf einmal, richtete auf ihn vorzüglich seinen Angriff, und stritt wider ihn mit aller List und Macht. Bande und viele körperliche Qualen hat er um Christi willen ausgestanden. In den innersten Winkel des Kerkers wurde er gestoßen, ein schweres Halseisen ihm angelegt; seine Füße wurden viele Tage lang in dem Folterblock bis zur vierten Oeffnung [3]) gezerrt. Mit dem Feuertode wurde er bedroht und vieles andere hinzugefügt; doch ertrug er alles standhaft." Als Knabe hatte er sich das Märtyrerthum gewünscht, als Greis hat er, was er damals wünschte, gefunden. Und das war die Stimmung, in welcher die Stunde des Kampfes ihn antraf, was ein Wort von ihm aus dieser Zeit ausdrückt. „Wenn Gott es will, sagte er nicht lange vor dem Ausbruch der Verfolgung, so genießen wir auf wunderbare Weise Frieden in der Welt, die uns haßt; und wir vertrauen auf den, welcher spricht: Seid getrost, ich habe die Welt überwunden [4]). Er hat wahrlich die Welt überwunden. Daher hat die Welt so lange Macht, als er es will, und wir vertrauen auf seinen Sieg [5]). Will er, daß wir wieder für den Glauben kämpfen, so mögen nur die Widersacher kommen, — wir werden zu ihnen sagen: Ich vermag alles durch den, welcher uns stark macht, Christus Jesus, unsern Herrn. Seine Vorsehung hat auch die Haare auf unserem Haupte gezählt" [6]).

---

1) So verstehe ich die Worte des Pamphilus bei Photius (l. c.): *ἀπ' αὐτῆς τῆς Καισαρείας Δεκίου τὴν κατὰ τῶν Χριστιανῶν ὠμότητα πνέοντος.*

2) HE. VI, 39. 3) S. Abth. I, 197. 4) Joh. 16, 33.

5) Ich folge hier der Textberichtigung von Bouhereau.

6) C. Cels. VIII, 794. — Hier, bei Origenes Lebensende, fügt Nicephorus (HE. V, 32) die Erzählung ein, es habe jener, als ihm nur die

Die Martern, die Origenes erduldete, haben sein Lebensende beschleunigt, aber nicht unmittelbar es herbeigeführt. Der Richter wollte nicht seinen Tod, und er überlebte die Folter. Den Rest seines Lebens soll er vorzugsweise verwendet haben, um in zahlreichen Briefen Trostbedürftige zu trösten, durch Wahrheit. Und auch er empfing von Dionysius in Alexandrien um diese Zeit einen Brief über das Märtyrerthum [1]). Nichts von dem allen ist auf uns gekommen.

Es starb Origenes im siebzigsten Jahre seines Alters, bald nach dem Regierungsantritt des Valerian [2]). Was er gesollt hatte

---

Wahl gelassen gewesen, entweder den Göttern zu räuchern, oder einem Mohren sich preiszugeben, jenes vorgezogen, und sei darauf in viele Häresien verfallen. Und auch der Bibliothekar Anastasius (ad ann. 244) und Zonaras im 2ten Buche der Chronik meinen, seit dieser Verfolgung sei Origenes durch Selbstüberhebung gefallen. Diese Auffassung bedarf keiner Widerlegung, und jene Geschichte bei Nicephorus ist keine andere, als die bei Epiphanius, durch welche dieser die Vertreibung aus Alexandrien zu erklären sucht. S. Abth. I, 411. Nicephorus hat sie in Origenes letzte Jahre herabgerückt, um ihn um so länger im Besitz der reinen Lehre denken zu können. Zonaras spricht von einer Verleugnung des Origenes unter Decius, ohne jenes Berichts zu gedenken. Er scheint nur die Worte bei Epiphanius (l. c.): *καὶ αὐτὸς ὁ Ὠριγένης πολλὰ πεπονθὼς, εἰς τέλος τοῦ μαρτυρίου οὐκ ἔφθασεν*, mißverstanden zu haben. — Der Bischof Theotimus bei Sokrates (HE. VI, 12) legt gegen ihn und Epiphanius das Zeugniß ab, daß Origenes ruhmvoll geendet habe.

1) Euseb. HE. VI, 46.

2) Im J. 254. Das Jahr vorher ist dasjenige, in welchem Gallus und Volusian zu Interamna erschlagen, und durch Valerian, den Nachfolger, an Ämilian, dem Haupte der aufrührerischen Truppen, gerächt wurden. Diese Zeitbestimmung ergiebt sich, wenn wir von Origenes Geburtsjahre ausgehen, und 69 volle Jahre hinzurechnen. Er starb, nach Eusebius (HE. VII, 1): *ἐνὸς δέοντα τῆς ζωῆς ἑβδομήκοντα ἀποπλήσας ἔτη*. S. Abth. I, 418. Wenn Pamphilus und Andere, die Origenes persönlich gekannt hatten, angaben (bei Phot. Cod. 118), er sei unter Decius gestorben, so wollten sie ihn gewiß nur als Märtyrer der Verfolgung desselben bezeichnen.

zu seiner Zeit, die große, mannichfache Arbeit, welche erforderlich war, um der damaligen Kirche über das, woran sie glaubte, vollere, wissenschaftliche Klarheit zu geben, hatte er vollbracht. Der heiligen Schrift in allen ihren Theilen Anerkennung zu verschaffen, die Texte festzustellen, die Auslegung zu regeln, die Predigt fortzubilden, die Lehrstreitigkeiten zu beschwichtigen und die Lehre selber, als Ganzes und in ihren einzelnen Dogmen, auszubauen: es war dies seiner Bemühung, so viel es die Bildungsstufe des Zeitalters zuließ, gelungen. So ganz, wie es Wenigen vergönnt ist, erreichte er alles, wonach er strebte. Gewiß, was in seinem Geiste lag, das hat er herausentfaltet, und es in die Welt hineingelebt. Dazu hatte seine Kraft und die Länge seines Lebens hingereicht; und auch was wider ihn gewesen, war doch nur Förderung für ihn und seine Arbeit. Seine Laufbahn war nun ganz durchmessen, das Ziel gewonnen, und als ein wohlvollendetes Ganze hebt sich sein Leben und Wirken, das Bild seines Geistes, leuchtend hervor auf dem trüben und vielfach zerrissenen Hintergrunde der Geschichte seiner Zeit, allsichtbar und hinlänglich kenntlich in allen Zügen.

Origenes war nicht ansehnlich von Gestalt [1]), und wir wissen nicht, wie sein Angesicht gebildet war. Aber seine Erscheinung durchglühte eine Liebe und Milde, eine Reinheit und Hoheit [2]), eine anziehende, überwältigende Kraft, welche die, die ihn liebten, ihm verband, „wie das Herz Jonathans mit dem Herzen Davids sich verbunden hatte" [3]). So stand er unter seinen Schülern und Freunden zu seiner Zeit. Sein Grab wurde lange in Tyrus gezeigt, in der Mauer der dortigen Cathedrale, neben dem größeren Altar. Hier befand sich, bis tief in die Zeiten des Mittelalters, eine Marmorsäule, die seinen Namen und eine Grabschrift enthielt, beides mit Gold und edlen Steinen reich ge-

1) S. Abth. I, 197. 2) Gregor. Thaumat. Panegyr. p. 56. 63.
3) Ibid. p. 64, nach 1 Sam. 18, 1.

schmückt [1]). Jetzt ist das alles, wie das alte Tyrus selber, in Schutt zerfallen: das heutige Sur ist ein Dorf innerhalb des Umfanges der ehemaligen Inselstadt. Auch die griechische Kirche ist seit lange im Morgenlande eine Ruine; der Geist des größten ihrer Lehrer, einst hier lebendig in großen Nachfolgern und Schülern, waltete später und bis jetzt in anderen kirchlichen Gebieten fort. Das Leben stirbt nicht, und jenes Abgestorbene ist nicht auf immer erstorben. Der Geist ist es, der lebendig macht, und er allein kann lebendig machen.

---

1) Daß zu Tyrus sein Grab sei, sagen Hieronymus (Catal. c. 54) und Photius (l. c.). Von Wilhelm von Tyrus bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts hin geben die, welche die Stadt besuchten, über sein Grab und dessen Ausschmückung Nachricht. Villamont ist der erste, welcher nur noch den Umstand, daß Origenes in Tyrus begraben sei, anführt, ohne von dem Grabe selber zu wissen. S. de la Rue zu Huet. Origen. I, 4, 9.

II.

Die Lehre.

Exordium Dei ignotum est. — Novissimum, quod in Deo nostro est, non comprehenditur. — Ex iis, quae sunt, intelligo Deum.

Origenes, Hom. in Iesaiam I, 107.

Wahrheit in der Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge war in der Menschheit vor Christus. Die Einheit Gottes, seine Alleinigkeit in der Allvollkommenheit seines Wesens, die Bestimmung des Menschen zur Ähnlichkeit mit ihm und die Unvollkommenheit, der Druck und die Schuld unseres irdischen Daseins, war innerhalb des Judenthums und von heidnischen Weisen erkannt. Was Moses verkündigte, das Volk solle heilig sein, weil der Herr es ist [1]), dem entspricht bei Plato die Forderung der Gottähnlichkeit, als des Ziels alles menschlichen Strebens. Und große, hohe Tugend ging aus dem Streben nach ihr, unter den Einflüssen erweiterter Einsicht und veredelter Sitte, in der alten heidnischen Welt, wie bei den Juden, hin und wieder hervor. Aber nirgend war da vollkommene Tugend, nirgend vollendete Gottähnlichkeit, und viel Sünde und Argheit überwucherte die Keime des Guten. Auch die religiöse Erkenntniß war doch nur ein unvollendetes und unbefriedigendes Wissen. Man ahnete das Ziel, und wußte nicht den Weg; man fand sich gehemmt, belastet. Christus kam, seine Verkündigung füllte die gewaltige Leere in dem religiösen Wissen und Ahnen, und seine menschliche Tugend war göttliche Vollkommenheit; man sah in ihm das höchste Ziel der Menschheit erreicht, sahe nun ungetrübtes, volles Gottesleben in menschlicher Erscheinung und Natur. Damit begann die neue Zeit der Vollendung der Menschheit. Volle Wahrheit in den Dingen des Glaubens, Heil und Fülle des göttlichen Lebens ward durch den Sohn Gottes ihr gewährt, und dadurch macht er alles neu und ganz vollkommen [2]).

---

1) 3 Mos. 11, 44; 19, 2. 2) Offenb. Joh. 21, 5.

Unser ganzes Wissen und Leben wird berührt von der Macht seines Einflusses. Der Glaube an ihn, diese in sich einfache geistige Wahrnehmung der Gottesfülle in ihm, eine neue Bestimmtheit unseres Empfindens und Denkens, stellte von Anfang an Welt, Leben und alle irdischen Zustände dem Christen in ein höheres Licht. Ein unerschöpflicher Reichthum großer Gedanken ruht in dem Glauben an den Erlöser; allanwendbar ist die Wahrheit, welche der Glaube ergreift, und alles Gewußte schließt sich in ihr zur Einheit zusammen: alles, was wahr ist, wird für uns volle Wahrheit durch sie. Und sie richtete, sonderte, zog an und entfernte, je nachdem sie Verwandtes antraf, oder Entgegengesetztes, um so alles Wahre innerlich zu vereinigen. Aber von selber geschahe es, daß nun zuerst in Erörterungen über Einzelnes, in der Darlegung einzelner neuer Grundgedanken und Lebensanschauungen, in einzelnen Forderungen an das Thun und Streben der Menschen sich aussprach, was der Glaube innen im Gemüthe war und wirkte. Die neue Gedankenwelt, anfangs ungeordnet und formlos, eine keimreiche Schöpfung voll Bewegung und Leben, trug in sich den Trieb organischer Gliederung. Diese Mannichfaltigkeit der Gedanken und Bestrebungen, wie sie alle unter sich durch wechselseitige Beziehung verbunden sind, mußte sich zusammenordnen, das Gleichartige sich verbinden, alles sich gliedern und zum System gestalten. Vor Origenes gab es ein solches nicht. Unter großen Gesichtspunkten hatte man schon vorher vieles zusammengefaßt. Des Apostels Brief an die Römer und der Brief an die Hebräer sind wohlgeordnete Lehrentwickelungen; jener eine Beweisführung, daß der Glaube eine Kraft Gottes ist, welche selig macht, dieser eine Verherrlichung des ewigen, himmlischen Hohenpriesters, des Anfängers und Vollenders unseres Glaubens, welchem man unwandelbare Treue schuldig sei. Keine andere Lehrschrift der apostolischen Zeit und des beginnenden zweiten Jahrhunderts können wir diesen Briefen an Umfang des Grundgedankens und planmäßiger Durchführung gleichstellen. Eine solche war

nicht im Geist jener Zeit. Die später durch die Verhältnisse gebotene apologetische Darlegung konnte auch nicht auf ein System der Lehre hinleiten. Erst das Emporkommen der Katechesen nöthigte den Lehrer, seinen Stoff zu ordnen und das Ganze zu umfassen. In den Werken des alexandrinischen Clemens begegnen einander die apologetische und die systematische Richtung. Seine Ansprache an die Heiden (Cohortatio) ist eine Widerlegung des polytheistischen Irrthums und Rechtfertigung des christlichen Monotheismus, sein Pädagogus eine Ethik, die Stromata geben das Ideal des christlichen Weisen. Aber wie in diesen die Gegenstände der Gnosis in loser Verbindung mit einander, kaum irgend geordnet, hervortreten, so ist überhaupt in seinen Werken kein im Einzelnen festgehaltener Plan [1]; was er lieferte, war nur Vorarbeit für ein System. Origenes ist der erste, welcher ein Gebäude der Lehre versuchte.

Die von den Aposteln hervorgehobenen Lehrpunkte, die Entwickelungen und Beweise, welche sie aus den Anschauungen ihres Zeitalters entlehnt hatten, waren nicht die einzig möglichen, und wollten nicht dafür gelten. In der That hatte es Grund, wenn Origenes sagte, die Apostel haben nur das Nothwendige, nicht alle Lehren, mit vollkommener Klarheit vorgetragen, und sie sind auch bei dem, was sie deutlich und vollständig darlegen, oft die Beweise schuldig geblieben: bei anderen Dogmen haben sie außer der Beweisführung auch die nähere Bestimmung der Wissenschaft überlassen [2]. Und galt dasselbe von allen weiteren Entwickelungen der Lehre vor Origenes, so ist die Einsicht, daß es einer ebenmäßigen Durchführung, eines vollständigen Körpers der Lehre bedürfe, von allem, was Origenes auffand, das Wichtigste. Zur Wissenschaft mußte das Christenthum erhoben werden, um in die Mitte unseres gesammten Wissens zu treten, und so mit allem, was im Menschen ist, sich gleichmäßig zu verbinden. Auch die

1) S. Abth. I, 82. 2) Ebenda S. 393.

Art, wie Origenes die christliche Lehre wissenschaftlich zu gestalten suchte, ist ganz die rechte. Die Grundlagen seines Lehrbaus, die Elemente oder Grundlehren, fand er in der Schrift, wie in der Glaubensregel, die mit ihr übereinstimme; geleitet durch die Schriftstellen selber, oder durch folgerichtige Schlüsse, solle der Lehrer, darauf dringt er, die Formen des Ausdrucks mit einander ausgleichen, den inneren Zusammenhang der Lehren finden, und das Fehlende ergänzen. So wollte er ein System gewinnen, welches auf der Höhe alles Wissens jener Zeit sich als Schlußstein erhöbe. Und für jene Zeit war seine Leistung ein bewunderungswerthes, hohes Werk. Ihre Mängel fließen allein aus dem mannichfach getrübten und beengten philosophischen und allgemeinen Wissen, wie es damals war. Unsere Zeit ist in vielem weiter fortgeschritten, aber weder sie, noch irgend eine spätere wird je ganz, so lange alles Wissen der Menschen Stückwerk bleibt, den Bau vollenden können. Hält eine Kirchengenossenschaft ihre Glaubenswissenschaft für abgeschlossen, so hat ihre Sterbestunde geschlagen. Strebt eine andere nach Erneuerung der Formen der Lehre, so darf sie nicht vergessen, daß jeder Abschluß, der dabei gewonnen werden kann, nur eine Zeitlang, und nur in abgemessenem Kreise, voll genügen kann. Hienieden ist in allem Menschlichen ein stetes Werden, nirgend im Menschlichen gewordene Vollendung; dem Jenseits ist sie aufbehalten, wo die unmittelbare Erkenntniß und mangellose Lebensfülle ist.

Für seine Zeit leistete Origenes in seinem Ausbau der christlichen Lehre vielleicht alles, was geleistet werden konnte. Aufs mannichfachste brachte er ihre Grundlehren mit allem, was als sicheres Ergebniß der Bemühungen um Wahrheit und Erkenntniß galt, innerlich in Verbindung, so viel es sich thun ließ; und dieses freilich hin und wieder seltsame Gemisch von Christlichem und Weltlichem, von Wahrheit, Irrthum, Dichtung und abstractem Denken, stellt er in eine von der Glaubensregel geleitete, in die

philosophischen Vorstellungen und Gedanken, die er herzunahm, hineinbezogene Folge.

Die Lehren selber entstanden ihm durch eine vom Irdischen und Sinnlichen zum Übersinnlichen und Ewigen aufsteigende Betrachtung. Dies beweis't die ganze Beschaffenheit des Systems. Die Ausgangspunkte der Dogmenbildung darin liegen immer in der Mitte des Umkreises, von dem es begrenzt wird, und hier, in den eigentlichen Grundlagen der Untersuchung, ist vollkommene Übereinstimmung: wo aber die Folgesätze am weitesten auseinander gehen, um das transcendente Gebiet zu erreichen, da sind die schwächsten Stellen dieses Systems. Von der Erkenntniß der Werke Gottes, vor allem von dem edelsten darunter, der geistigen, menschlichen Natur, schreitet Origenes bei der Bildung der Lehren zur Erkenntniß des Schöpfers fort [1]). Aber einen anderen Weg nimmt die wissenschaftliche Zusammenordnung der in jener Weise gewonnenen Lehren. Ist man, aufsteigend von dem Niederen, zu dem Höheren hingelangt, hat man es gefunden, erkannt, so wird die Darlegung, von diesem Ursprünglicheren, Oberen ausgehend, zu dem Niederen heruntersteigen [2]). Hiebei sollte die Glaubensregel leiten. Diese stellte die Lehre von der heiligen Schrift an den Schluß, unter den Artikel vom heiligen Geiste. So ließ sich dieselbe von der Stelle im Vordergrunde, welche sie in der späteren Dogmatik mit Recht, als die Lehre von der Erkenntnißquelle, eingenommen, entfernen, um abgesondert am Schlusse

1) C. Cels. VII, 728: *οὕτω τοῖς τῆς γενέσεως ἐνορῶσιν οἱ τοῦ Ἰησοῦ μαθηταὶ, ὥστε οἱονεὶ ἐπιβάθρᾳ χρῆσθαι αὐτοῖς πρὸς τὴν κατανόησιν τῆς τῶν νοητῶν φύσεως*, nach Röm. 1, 20.

2) Tom. in Ioan. X, 178: *ἀρκτέον δὲ ἐν τῷ ἐσθίειν* (Ioan. 6, 52) *ἀπὸ τῆς κεφαλῆς, τουτέστι τῶν κορυφαιοτάτων καὶ ἀρχικῶν δογμάτων περὶ ἐπουρανίων, καταληκτέον ἐπὶ τοὺς πόδας, τὰ ἔσχατα τῶν μαθημάτων, τὰ ζητοῦντα περὶ τῆς τελευταίας ἐν τοῖς οὖσι φύσεως, ἤτοι τῶν ὑλικωτέρων, ἢ τῶν καταχθονίων, ἢ τῶν πονηρῶν πνευμάτων, καὶ ἀκαθάρτων δαιμονίων.*

zu erscheinen; und dies auch nicht unpaßlich, weil sie da die vorangestellte Entwickelung des Schriftinhalts beglaubigt. Auf diese Weise trat für Origenes sogleich die Lehre von Gott, dem ewigen Urgrunde alles Daseins, an die Spitze, als Ausgangspunkt einer Darstellung, in welcher die Erkenntniß des Wesens und der Wesensentfaltungen Gottes zu dem Entstehen dessen, was in der Welt das Ewige ist, der geschaffenen Geister, deren Fall erst den Ursprung der gröberen Körperwelt herbeiführt, hinüberleitet. Ohne Mühe ließ sich dieser Stoff um die kirchlichen Lehren vom Vater, Sohne und Geiste, von der Schöpfung, den Engeln und dem Sündenfalle zusammenordnen. Dies alles enthält bei Origenes das erste Buch der Grundlehren. Hierauf betreten wir, im zweiten Buche, die Welt, wie sie jetzt ist, sehen sie entstehen in der Zeit aus einem vorweltlichen, obschon nicht urewigen Stoffe, um in demselben ihr wandelbares Dasein bis zur Wiedererhebung und Befreiung der Geister fortzuführen. In diese Welt tritt der Sohn Gottes ein, gesendet vom Gott des Alten Testaments, welcher kein anderer als der Vater Jesu Christi ist; wir hören von der Menschwerdung des Sohnes, von dem heiligen Geiste, wie er von ihm ausgeht in die Gemüther, — von dem Seelischen im Menschen, im Unterschiede von dem, was in ihm reiner Geist ist, von der Läuterung und Wiedererhebung des Seelischen durch Gericht und Strafen, und von der ewigen Seligkeit. Vermittelst der Freiheit, die dem Geiste unverlierbar eigen ist, ringt er sich hinauf, im Kampf mit den bösen Mächten der Geisterwelt und den inneren Versuchungen, unterstützt durch Christus selber und alle Mittel der Gnade, oder alle Gaben und Wirkungen des heiligen Geistes. Diese Freiheit und das Freiwerden der Menschen zeigt das dritte Buch. Das vierte sondert sich, wie bemerkt, als Lehre von dem Grunde dieses Lehrbegriffs, der Offenbarung in der heiligen Schrift, selbstständig ab, und ist von uns schon in die Darlegung der gesammten Ansicht unseres Kirchenlehrers über Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offen-

barung, aufgenommen worden [1]). Hier bleibt nur übrig, den Inhalt der drei ersten Bücher von allzu zahlreichen Wiederholungen, — ganz lassen sie sich nicht vermeiden, — durch leichte Umstellung zu befreien, in seinem wahren inneren Zusammenhange vorzuführen, und ihn durch Hinzunahme dessen zu bereichern, was andere Schriften dieses Verfassers als Ergänzung liefern, oder auch, sei es in scheinbarem, sei es in wirklichem Widerspruche darlegen.

Die Lehre von Gott und seinen Wesensentfaltungen.

Der ewige Urgrund alles Daseins, das allein wahre, unerzeugte, unwandelbare Leben [2]), ist bloßer Geist, ohne alle Beimischung eines Körperlichen [3]). Sein Wesen ist es, Geist oder Intelligenz zu sein, im Gegensatze auch zu dem feinsten Materiellen [4]). Nicht Feuer, nicht Licht, nicht Geist im materiellen Sinne des Worts, oder Hauch, ist sein Wesen, keine Körperlichkeit irgend einer Art [5]), wie so viele es meinen. Seine Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit erfordert die reine Geistigkeit. Das Materielle ist an sich das unendlich Wandelbare, Theilbare und

1) Abth. I, 232.

2) Tom. in Ioan. II, 71: ... *νοητέον καὶ τό· ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος* (Num. 14, 28), *τάχα τοῦ κυρίως ζῆν — — παρὰ μόνῳ τυγχάνοντος τῷ θεῷ. καὶ ὅρα εἰ διὰ τοῦτο δύναται ὁ Ἀπόστολος, τὴν εἰς ὑπερβολὴν ὑπεροχὴν νοήσας τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, καὶ ἀξίως θεοῦ συνιεὶς τό· ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, εἰρηκέναι περὶ θεοῦ· ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, οὐδενὸς τῶν παρὰ τὸν θεὸν ζώντων ἔχοντος τὴν ἄτρεπτον πάντη καὶ ἀναλλοίωτον ζωήν.*

3) De Princ. I, 96.

4) Ibid. p. 97.

5) Ib. l. c.; in Ioan. Tom. XIII, 230. 233; de Orat. 234.

Verwesliche [1]), und nur die reine Geistigkeit kann das schlechthin Eine sein, das Einfache ohne allen Zusatz, kein Größeres und Geringeres in sich vereinigend, nicht Ganzes und nicht Theil [2]), sondern ganz Monas, ganz sich selber gleiche Wesenheit [3]). Als ein solches rein geistiges, einfaches Wesen ist die Gottheit [4]) entweder Wesenheit (Substanz) [5]), nur nicht materielle, sondern höhere, wahre Wesenheit, die allein des Namens wahrhaft werth ist [6]); oder man kann auch sagen, daß sie, in ihrer Einzigkeit, ein aller Wesenheit Jenseitiges [7]), nicht Substanz, und gar nicht

---

1) De Princ. II, 184. Tom. in Ioan. XIII, 231; XX, 331.

2) C. Cels. I, 340: *οὐδὲν δὲ μέρος ὅλου ὁ Θεός. δεῖ γὰρ εἶναι τὸν Θεὸν μὴ ἀτελῆ, ὥσπερ ἐστὶ τὸ μέρος ἀτελές. τάχα δὲ βαθύτερος λόγος δείξει, ὅτι κυρίως Θεὸς, ὥσπερ οὐκ ἔστι μέρος, οὕτως οὐδὲ ὅλον. ἐπεὶ τὸ ὅλον ἐκ μερῶν ἐστι· καὶ οὐκ ἐρεῖ λόγος παραδέξασθαι τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεὸν εἶναι ἐκ μερῶν, ὧν ἕκαστον οὐ δύναται, ὅπερ τὰ ἄλλα μέρη.*

3) De Princ. I, 100: — — ut sit ex omni *μονὰς* et, ut ita dicam, *ἑνάς*. Die Unveränderlichkeit Gottes hebt er, nach Malachi 3, 6, c. Cels. VI, 680 hervor.

4) So ließe sich das *ὁ Θεός* im Gegensatze zu *Θεός*, ohne Artikel, übersetzen, in dem Sinne, welchen Origenes Tom. in Ioan. II, 50 entwickelt. Er unterscheidet den Vater als den *αὐτόθεος* vom Sohne, der nur durch ihn Gott ist.

5) *Οὐσία.*

6) Tom. in Ioan. XX, l. c. . . . *φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον* — , *οὖσαν κυρίως οὐσίαν.* De Orat. 246: *ἡ μέντοι κυρίως οὐσία τοῖς μὲν προηγουμένην τὴν τῶν ἀσωμάτων ὑπόστασιν εἶναι φάσκουσι νενόμισται κατὰ τὰ ἀσώματα τὸ εἶναι βεβαίως ἔχοντα, καὶ οὔτε προσθήκην χωροῦντα οὔτε ἀφαίρεσιν πάσχοντα.* Dies würde die stete Identität eines individuellen geistigen Wesens sein; jenes, die unsichtbare, unkörperliche Natur, ist die Intelligenz selber, das *νοερόν.*

7) C. Cels. VI, 681: *πολὺς δ' ὁ περὶ τῆς οὐσίας λόγος καὶ δυσθεώρητος καὶ μάλιστα, — — πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὁ Θεός, μεταδιδοὺς οὐσίας, οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ· ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία, πλὴν τῇ φύσει ἀόρατος λέγεται ἐν τῷ περὶ τοῦ σωτῆρος λόγῳ φάσκοντι· ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου.* Hier kann Origenes nicht das schwierig finden, ob Gott körperliche Substanz sei oder nicht, sondern nur ob er überhaupt dürf

nennbar sei. Man kann Namen finden für Gott, wenn es genügt, einiges, was er ist, zu bezeichnen, um die Auffassung zu stützen: man kann nicht die Eigenschaften Gottes, wie sie sind, durch Namen kenntlich machen. Fehlt doch der Sprache zur Bezeichnung der Verschiedenheit in der Süßigkeit einer Dattel, einer Feige, im Grunde für jedes Individuelle, das beschreibende Wort: wie sollte Gott durch Namen können erschöpfend bezeichnet werden [1]? In jedem Falle, mag man die Gottheit Wesen nennen, oder nicht, ist der Ausdruck, daß sie theilnehme an der Wesenheit, verwerflich, sofern an ihrem Sein alles Wesenhafte theilnimmt, nicht sie das Nehmende sein kann [2]. Sie ist aus keinem Anderen [3], und alles ist durch sie; die Wahrheit, die Weisheit, das wahrhaftige Licht, das Leben: sie sind von Gott, und deshalb ist er größer als sie [4]. In dieser Erhabenheit über alles

---

Substanz heißen. Eben so sind die Worte Ib. VII, 720 zu verstehen: *νοῦν τοίνυν, ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἄορατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων θεόν.* De Martyr. p. 307 nennt er Gott ohne Weiteres *τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν θεόν.* Tom. in Ioan. XIII, 230 unterscheidet Origenes die dreifache Ansicht, daß Gott seine Körperlichkeit, daß er unkörperlich, und daß er *ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας* sei, widerlegt jedoch im Verfolg nur das Erstere, erklärt p. 235 den Vater für hoch erhaben, selbst über den Logos, und sagt Ib. Tom. II, 76, daß die Usie des Vaters von der des Logos verschieden sei. — Die Frage, ob er Usia sei oder nicht, hat den Sinn, ob bei ihm wirkliche Eigenschaften anzutreffen seien oder nicht.

1) C. Cels. VI, 682. Vgl. de Orat. 236, wo Origenes diejenigen Eigenschaften, die Gottes Namen einigermaßen ausmachen, das Schaffen, die Vorsehung, die Gerechtigkeit, das Belohnen und Strafen, aufführt.

2) Ibid. VI, 681: *ἀλλ' οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός. μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει.* Fragm. de Princ. L. I, 8 p. 6: *μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι. ὧν γάρ ἐστιν.*

3) Ib. 682: *ἀληθῶς δὲ ἐξ οὐδενὸς ὁ θεός.*

4) Tom. in Ioan. II, 76: *ᾧ δὲ λόγῳ ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἡ ἀλήθεια, καὶ ὁ πατὴρ ὧν σοφίας κρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἢ σοφία, τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινόν.* Ib. XIII,

ist er seiner selber sich bewußt, abgesehen von seiner Wesensentfaltung im Logos. Er ist in seiner reinen Geistigkeit lichter Geist, oder geistiges Licht [1]), das ewige Wissen von allen Dingen und von sich selber [2]), und hat in sich ein volleres, seligeres Wissen von sich, als das Wissen des Sohnes von ihm und von sich selber [3]). Auch ist er schon an sich wesentlich das Gute, und die Quelle alles Guten [4]). So, in dieser Fülle des Daseins, ist er für uns der Unbegreifliche. Finsterniß ist um ihn her, im Dun-

---

215: der Vater ist ὑπὲρ τὴν αἰώνιον ζωήν, der Sohn ist das Leben, und οὐσία οὐσιῶν, c. Cels. VI, 680.

1) Intellectualis lux: de Princ. IV, 381.

2) Ib. 383: — — cum Deus omnia noverit, et nihil eum rerum intellectualium ex se lateat: solus enim Deus Pater et unigenitus eius Filius et Spiritus sanctus, non solum eorum quae creavit, verum etiam sui scientiam tenet. Ib. 379: Illa enim natura (divina) soli sibi cognita est.

3) Tom. in Ioan. XXXII, 449: ζητῶ δὲ εἰ ἐνεστι δοξασθῆναι τὸν θεὸν, παρὰ τὸ δοξάζεσθαι ἐν υἱῷ, ὡς ἀποδεδώκαμεν. μειζόνως αὐτὸν (τὸν θεὸν) ἐν ἑαυτῷ δοξαζόμενον, ὅτε ἐν τῇ ἑαυτου γινόμενος περιωπῇ, ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ οὔσῃ μείζονι τῆς ἐν υἱῷ θεωρίας, ὡς ἐπὶ θεοῦ χρὴ νοεῖν τὰ τοιαῦτα, δεῖ λέγειν ὅτι εὐφραίνεται ἄφατόν τινα εὐαρέστησιν, καὶ εὐφροσύνην, καὶ χαρὰν ἐφ' ἑαυτῷ εὐαρεστούμενος, καὶ χείρων. So verläßt Origenes ganz die neuplatonische Lehrart, nach welcher Gott erst durch den Logos sich zum Bewußtsein von sich selbst entfaltet (Plotin. Enn. V, 1, 7), und bleibt der Lehre des Clemens (s. Abth. I, 105) zugewendet.

4) De Princ. I, 157: Nulla igitur natura est, quae non recipiat bonum vel malum, excepta Dei natura, quae bonorum omnium fons est, et Christi. Ib. p. 137: Quod (substantiale bonum) utique in solo Christo et in Spiritu sancto evidenter esse ostendimus, sine dubio utique et in Patre. Er ist principalis bonitas (Ibid. I, 121): alle geschaffenen Wesen haben das Gute, nur als Accidens, und von ihm: Ibid. l. c. Er kann, als unveränderliche Güte, kein Geschöpf zum Verderben prädestiniren: Tract. in Matth. c. XXXIV, 889. Das Sein Gottes ist selbst das Gute: ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν (sc. ὁ θεός), Tom. in Ioan. II, 65, — das Böse und Schlechte ist das οὐκ ὄν. Hierauf beruht die ganze Auseinandersetzung in de Princ. II, 214 seqq.

keln, wie die Schrift sagt [1]), sein Gezelt errichtet, Wolkennacht um ihn. In sich hat er gar keine Finsterniß, nicht mit ihr, wie jenes Licht, welches von ihr verfolgt und doch nicht ergriffen wird [2]), Berührung irgend einer Art [3]): die Finsterniß um ihn, oder die Unmöglichkeit, ihn zu erkennen, verwandelt sich in Licht, je mehr man nahe tritt, so daß das einstweilen uns Dunkle später helle Klarheit wird [4]). Dennoch hat er in Finsternissen seine Wohnung: keiner Creatur ist die ganze Fülle seines Lichtes zugänglich [5]). Paulus steht staunend vor den Tiefen der göttlichen Weisheit und Erkenntniß, und erklärt, daß sie unausforschlich, undurchdringlich seien [6]), sagt, nicht daß es schwer sei, die Gerichte Gottes zu erforschen, seine Wege aufzuspüren, sondern daß es überhaupt unmöglich ist. Denn wie jemand fortschreiten mag durch angestrengte Bemühung und unter der Beihülfe der erleuchtenden Gnade Gottes, er kann doch nicht bis an das Ende dringen. Das eigentliche Erfassen ist dem Geschöpf versagt [7]): wie es einiges von dem, was es suchte, aufgefunden, sieht es sogleich anderes, was aufgesucht werden muß; und ist dies erreicht, so zeigt sich wieder viel mehr, was Erforschung fordert. Deshalb sagte Salomo, der, durch Weisheit, die Natur der Dinge schaute: Ich gedachte ein Weiser zu werden, und die Weisheit entfernte sich von mir weiter, als zuvor; wer mag die Tiefe, die so tief ist, auffinden [8])? Auch Jesajas kannte die Unerforschlichkeit der Uranfänge für alle sterblichen, und für alle geschaffenen Naturen.

Gott ist das αὐτοαγαθὸν, ἁπλῶς ἀγαθός, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός, de Princ. fragm. L. I, 5, p. 5.

1) Ps. 18, 12. 2 Mos. 19, 9. 20.

2) Joh. 1, 5.

3) Tom. in Ioan. II, 76. 78.

4) Ib. 81. 5) Ib. 80.

6) Röm. 11, 33.

7) — — nec omnis mens quae creata est possibile habet ullo genere comprehendere.

8) Prediger Sal. 7, 24.

Weil er es wußte, daß keine derselben weder Uranfang noch Endziel aufzufinden vermag, sagt er: Verkündigt uns, was früher war, so wissen wir, daß ihr Götter seid [1]). Und dies bedeuten auch, nach der Überlieferung eines hebräischen Lehrers, die beiden Seraphim im Gesichte des Jesajas, die mit ihren Flügeln Gottes Angesicht und Füße bedeckend, seine Heiligkeit verkündigten [2]). Sie stellen den Sohn Gottes und den heiligen Geist dar, und zeigen, indem sie Füße und Angesicht des Herrn bedecken, daß selbst dem Heere der heiligen Engel und den obersten Himmelsgewalten [3]) Anfang und Ziel des Alls nicht völlig kund ist. Diese hohen Wesen sind den Anfängen ganz nahe, und erkennen davon mehr als alle Entfernteren, aber alles zu erfassen ist auch für sie unmöglich: die Mehrzahl der Gotteswerke ist, wie die Schrift sagt, verborgen [4]). So ist Gott in Wahrheit unbegreiflich, und durch

1) Jes. 41, 22. 23.

2) Ebenda 6, 3.

3) Die Frage, ob der Sohn und Geist selber nach Origenes miteingeschlossen seien, erfordert eine eigene Erörterung, die sogleich folgen soll. Daß beide unter den Seraphim in der Vision des Jesajas zu denken seien, wiederholt Origenes Hom. in Ies. I, 107; IV, 112. Auch de Princ. fragm. L. I, p. 5. Im späteren Mittelalter finden wir (z. B. in der Augsburger Ausgabe des Suso v. J. 1512. fol. 58) Christus am Kreuze mit vier Flügeln, zwei am Rücken ausgespannt, und zwei über die Lenden geschlagen. Diese Bilder sind aus der Legende von dem Seraph, dessen Arme und Füße in der Lage des Gekreuzigten waren, und der dem Franz von Assisi erschienen sein soll, hervorgegangen, und haben also nichts mit jener Auffassung bei Origenes gemein. S. Schmidt, in den theoll. Studien und Kritt. 1845 Heft 3 S. 781.

4) Jes. Sir. 16, 21. S. diese ganze Stelle de Princ. IV, 365 sq. Dasselbe sagt Origenes in der Kürze c. Cels. VI, 680 gegen die Behauptung seines Gegners, daß von Gott nichts erkannt werden könne: viel sei in Gott, was wir freilich erkennen, seine Tugend, seine Seligkeit, sein Gottsein (θειότης); wenn aber das Erkennen im vollsten Sinne des Worts (ὑψηλότερον) verstanden werden solle, so behaupte auch der Christ die Unerkennbarkeit Gottes (... οὐδὲν ἄτοπον, καὶ ἡμᾶς παραδέξασθαι, ὅτι οὐδέν ἐστι τῷ θεῷ, ὧν ἡμεῖς ἴσμεν· κρείττονα γάρ ἐστι

keine Ahnung zu erreichen [1]). Wenn wir von ihm etwas inne wurden und erkannten, so ist er immer vielfach höher, als dies Erkennen. Wollte man einem Augenkranken von Geburt, welcher kaum das trübste Lampenlicht ertragen könnte, den Glanz der Sonne beschreiben: würde man ihm nicht sagen müssen, daß dieser Glanz unaussprechbar und unabschätzbar mehr und besser sei, als was er sehe? So ist es jetzt mit unserer Erkenntniß Gottes [2]).

Man meint, Origenes habe bei der Behauptung der Unbegreiflichkeit Gottes auf die Unendlichkeit desselben und die Unermeßlichkeit seiner Werke sich kaum berufen können, da er im Grunde sie nicht anerkenne. Wir finden freilich bei ihm die von Plato herübergenommene und in gesteigerten Ausdrücken vorgetragene Annahme einer wechselseitigen Begrenzung der verschiedenen göttlichen Eigenschaften, wie einer Grenze der Zahl und des Maßes der geschaffenen Dinge; und es ist wahr, daß er selten die göttliche Unendlichkeit von jener Seite geltend macht [3]). Indessen ist doch bei ihm die Weltdauer eine unendliche, die Zeit hervorgegangen aus der Ewigkeit, und immer wieder von neuem Niederschlag derselben, ohne Aufhören. Und eben diese verborgenen Uranfänge und letzten Zustände sind es, in welchen er das für die Geschöpfe Unergründliche findet. Dazu war er durch sein System berechtigt: die Unbegreiflichkeit Gottes für alle geschaffenen Wesen, wie sie jetzt sind, hineingewiesen in die Endlichkeit und in ein Erkennen, welches Stückwerk ist, darf darin nicht fehlen. Aber es fragt sich, ob diese Unbegreiflichkeit im Wesen Gottes und der Creaturen, oder nur in deren gegenwärtigem Zustande begründet ist.

Origenes verheißt uns, geleitet von der Schriftlehre, ein Anschauen Gottes, eine Erkenntniß, die nicht mehr durch den

---

πάντων, ὧν οἶδεν οὐ μόνη ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπεραναβεβηκότων αὐτὴν, τὰ προσόντα θεῷ).

1) Incomprehensibilis atque inaestimabilis.

2) De Princ. I, 99.

3) S. Ritter's Geschichte der christlichen Philosophie I, 489.

Sohn vermittelt wird [1]), damit so die uns eingeborene Sehnsucht, der Erkenntnißdurst, Genüge finde. Einst sollen alle die Erkenntniß Gottes in derselben Vollkommenheit besitzen, wie der Sohn Gottes; einst soll jeder ein Sohn Gottes sein, wie es jetzt allein der Eingeborene ist [2]), jeder Gott selber gleich im Erkennen der Wahrheit, in sich tragend das volle Wissen, welches in Gott ist, nichts schauend, haltend, wollend, wirkend, als was Gottes ist, so daß Gott alsdann alles ist [3]). Da theilt uns Gott seinen heiligen Geist mit, nicht ferner stückweise, sondern ganz, so wie die Wissenschaft Mehreren ganz beiwohnen kann [4]). Unmittelbar schauen wir einst Gott, von Angesicht zu Angesicht, in einer ewigen Erkenntniß seines unsichtbaren Wesens, durch nichts gestört, und mit ihm wahrhaft eins [5]): nur darin von ihm verschieden, als Götter von der Gottheit, daß wir nur durch ihre Mittheilung und unsere freie That besitzen, was ihr wesentlich eigen ist [6]). Nur für jetzt würde die volle Erkenntniß aller Güte und Herrlichkeit des Herrn eine Zerstörung unseres Geistes sein [7]).

---

1) Tom. in Ioan. XX, 315: *ὅτε μὲν ὁ ἑωρακὼς τὸν υἱὸν, ἑώρακε τὸν πατέρα· ὅτε δὲ ὡς ὁ υἱὸς ὁρᾷ τὸν πατέρα, καὶ τὰ παρὰ τῷ πατρὶ ὄψεταί τις, οἱονεὶ ὁμοίως τῷ υἱῷ αὐτόπτης ἔσται τοῦ πατρὸς, καὶ τῶν τοῦ πατρὸς, οὐκέτι ἀπὸ τῆς εἰκόνος ἐννοῶν τὰ περὶ τούτου, οὗ ἡ εἰκὼν ἐστι. καὶ νομίζω γε τοῦτο εἶναι τὸ τέλος, ὅταν παραδίδωσι τὴν βασίλειαν ὁ υἱὸς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, καὶ ὅτε γίνεται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (1 Cor. 15, 28).

2) Tom. in Ioan. I, 17: *ἵνα γένωνται οὕτω, ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱὸς, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα. . . . ὅταν γένωνται ἕν, ὡς υἱὸς καὶ πατὴρ ἕν εἰσιν.* Tom. in Ioan. XXXII, 450: *οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα, ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ.* Dies gilt von dem jetzigen Zustande der Geschöpfe. Ebenso Ib. I, 42, wo der Sohn, als *ὁρῶν τὸν πατέρα*, der rechte Israel genannt wird.

3) De Princ. III, 318. 321. 4) Ibid. I, 98; c. Cels. VI, 685.

5) Tom. in Ioan. XIX, 284: *ἀνακεκραμένους καὶ ἑνωθέντας (τῷ θεῷ).* C. Cels. VI, 645.

6) Tom. in Ioan. II, 50: *μετοχῇ τῆς ἐκείνου (τοῦ αὐτοθέου) θεότητος θεοποιούμενοι.* 7) Tom. in Matth. XVII, 797.

Also allein vermöge unserer jetzigen Unvollkommenheit ist Gott unbegreiflich, nicht durch sein Wesen, oder das unsrige an sich, welches ihm verwandt ist. Und doch scheint an manchen Stellen Origenes eine Unerkennbarkeit Gottes, die selbst für den Sohn und den heiligen Geist bestehe, zu behaupten. Es ist eine alte Anklage, daß er es lehre, der Sohn könne nicht den Vater sehen [1]), und sie läßt sich nicht vollständig dadurch entkräften, daß nur jedes leibliche Wahrnehmen dem Sohne, bei der Unsichtbarkeit Gottes, von ihm abgesprochen worden sei [2]). Es ist wahr, das geistige Wahrnehmen nennt Origenes geflissentlich lieber ein Schauen [3]); aber in der That behauptet er, die Erkenntniß, die der Sohn vom Vater hat, sei geringer, als das Selbstbewußtsein Gottes von sich [4]), und doch ist er auch hier nicht im Widerspruche mit sich. Das, was der Sohn erkennt von dem Vater, ist dem, was dieser von sich weiß, vollkommen gleich [5]): die Art des Erkennens ist bei dem Sohne das Geringere. Des Vaters Erkenntniß von sich selber ist zugleich Selbstbestimmung, eine Macht, die er über

1) Epiphanius (Ancorat. c. 63) führt als Worte des Origenes, die sich de Princ. I, 103 in manchen Ausgaben, nicht in allen, gefunden zu haben scheinen (s. meine Anmerkung zu der Stelle), Folgendes an: *ὡς οὐ δύναται ὁρᾶν τὸν πατέρα ὁ υἱὸς*, und zeiht ihn dieser Irrlehre Haer. 64, c. 4. Ebenso Hieronymus, Gennadius, Justinian und Spätere; s. Huet. Origen. II, 2, 17.

2) So Rufin Invect. in Hieronym. I, 368, nach de Princ. I, 104; II, 184.

3) *Θεωρεῖν*, Tom. in Ioan. XIX, 287. Doch findet sich auch *ὁρᾶν*, c. Cels. VI, 685; VII, 717. 725.

4) S. oben S. 280.

5) Tom. in Ioan. I, 30: *ἐὰν δέ τις — — φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν τὸν πατέρα ἀποφαίνηταί τινα γινωσκόμενα ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀγνοεῖσθαι ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, διαρκοῦντος ἐξισωθῆναι ταῖς καταλήψεσι τοῦ ἀγεννήτου θεοῦ· ἐπιστατέον, αὐτὸν ἐκ τοῦ ἀλήθειαν εἶναι τὸν σωτῆρα, καὶ προσακτέον, ὅτι εἰ ὁλόκληρός ἐστιν ἡ ἀλήθεια, οὐδὲν ἀληθὲς ἀγνοεῖ, ἵνα μὴ σκάζῃ λείπουσα ἡ ἀλήθεια οἷς οὐ γινώσκει, κατ' ἐκείνους, τυγχάνουσιν ἐν μόνῳ τῷ πατρὶ, ἢ δεικνύτω τις ὅτι ἔστιν ἃ* (leg. *ἔστι τινὰ*) *γινωσκόμενα τῆς ἀληθείας προσηγορίας οὐ τυγχάνοντα, ἀλλὰ ὑπὲρ αὐτὴν ὄντα.*

sich selber und alle Dinge hat [1]). Das Erkennen des Sohnes hat nicht diese Wirkung; es ist in Beziehung auf den Vater ein lediglich intellectuelles, ohne Kraftausübung, ohne Macht von dieser Seite; nur der Sohn wird bestimmt durch dasselbe, nicht der Vater. So erklärt es Origenes selber [2]), und so bleibt er mit

---

1) Tag und Stunde der Aufrichtung des Reichs (Matth. 24, 36) kennt auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater: quoniam in sua potestate tempora et momenta consummationis mundi et restitutionis regni Israel posuit, ideo, quod nondum fuerat praedefinitum a Deo, nemo poterat scire. Unumquodque autem eorum quae praefinit, non ab inexperibili praefinit: non possibile enim est hoc. Quod autem praefinit, praefinit principium praefiniendi faciens. Si autem ita est, praefinivit quidem consummationem facere mundi, non autem et tempora et momenta praefinivit, quae posuit in sua potestate, ut si voluerit ea augere, sic iudicans augeat ea: si autem abbreviare, abbreviet nemine cognoscente. Ser. in Matth. c. XXX, 874.

2) De Princ. IV, 378: Si enim Patrem cognoscit Filius, videtur in eo quod novit Patrem, posse eum comprehendere: ut si dicimus artificis animum artis scire mensuram. Nec dubium quin, si Pater sit in Filio, et comprehendatur ab eo in quo est. Sin autem comprehensionem eam dicimus, ut non solum sensu quis et sapientia, sed et virtute et potentia (*τῇ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*) cuncta teneat qui cognovit: non possumus dicere quod comprehendat Filius Patrem. — — Curiosus lector inquirat, utrum ita a semetipso cognoscatur Pater, quomodo cognoscitur a Filio, sciensque illud quod scriptum est: *Pater qui me misit, maior est omnibus*, verum esse contendet, ut dicat, et in cognitione Filio Patrem esse maiorem, dum perfectius et purius a semetipso cognoscitur, quam a Filio. So übersetzt Hieronymus, der Ankläger. Die letzte Hälfte dieser Erörterung ist auch griechisch (Fragm. L. IV, p. 81) erhalten. Statt des perfectius et *purius*, welches letztere Wort nicht zutrifft, findet sich im Grundtexte: *μειζόνως καὶ τρανοτέρως* (d. i. durchdringender, eindringlicher, wirksamer) *καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ, ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ*. S. meine Anmerkung zu der zuerst angeführten Stelle und zu de Princ. I, 103. So kann Origenes doch sagen: *τὸ πλῆθος τῶν περὶ θεοῦ θεωρημάτων καὶ γνώσεως, ἄληπτον τυγχάνον ἀνθρωπίνῃ φύσει, τάχα δὲ καὶ ἑτέροις παρὰ Χριστὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα γενητοῖς*, Tom. in Ioan. II, 80.

sich in Übereinstimmung, wenn er in derselben Weise nun auch zwischen dem einstigen vollen Erkennen der Geschöpfe und dem göttlichen einen Unterschied bestehen läßt. Es wird jenes ebenfalls ohne Rückwirkung auf Gott sein, darin geringer, als das Selbsterkennen Gottes, während es demselben an Umfang, an eigentlichem Inhalt gleich sein wird.

Ist Gott der schlechthin Einfache, Untheilbare, und unveränderlich, so steht er eben dadurch über Raum, Zeit, und jeden Wechsel in der Zeit. Reue ist, wie Zorn, seinem Wesen gänzlich fremd [1]: jene kann nur sein, wo man nicht wohl überlegte; aber Gott sieht alles Künftige voraus, und seine Rathschläge sind weise [2]; wenn er von Reue spricht, die er empfinde, thut er es, um so uns verständlich zu werden, die wir die Reue kennen [3]. Die Schrift vergleicht ihn oft dem Menschen [4], und selbst den Kräften der Natur. Ein verzehrendes Feuer, ein zürnender Gott ist er, sofern er das Böse, den Brennstoff des Feuers, in uns vertilgt [5]; sein Zorn ist unsere Erziehung [6], kein Affekt [7], oft gewaltige Strenge, die jedoch, in Gerechtigkeit und Güte, nur das Heil der Geschöpfe bezweckt [8]. Er haßt keinen [9], und keins seiner Geschöpfe; der gerechte Gott ist auch, eben in seiner Gerechtigkeit, der Gütige, und es giebt keinen Gott des Gesetzes und der Propheten, der von dem Vater Jesu Christi verschieden wäre. Er ist nur Einer [10]. Die Strafe ist nicht sein Werk, sondern noth-

1) Hom. in Ierem. XIX, 262.
2) Ibid. XVIII, 247.
3) Ibid. 248.
4) Tom. in Matth. XVII, 795.
5) Hom. in Ierem. XVI, 232. 6) Ibid. XIX, 263.
7) C. Cels. IV, 557.
8) Hom. in Ierem. XII, 197; in Ezech. I, 356.
9) C. Cels. I, 384.
10) Diese Beweisführung beschäftigt ihn lange, im Gegensatze zu den gnostischen Behauptungen, de Princ. II, c. 4 und 5 (p. 180 sq.), wo er durch Schrift und Vernunft den Irrthum siegreich zurückweis't.

wendige Folge böser Thaten [1]), die seine Gerechtigkeit nicht schonen kann [2]), und genau, wie allein er es kann, nach dem Grade der Verschuldung mißt: härter die, welche ihm näher waren, heimsuchend, wenn sie sündigen, als die Heiden [3]), von uns sich entfernend, indem wir uns von ihm entfernen [4]). Weshalb am Weltende, bei der allgemeinen Wiederkehr, von keinem Zorne Gottes mehr geredet werden kann [5]). Auch die Folgen der Verführungen können nur in andere Weltenreihen hinein, nicht über das Weltende dauern [6]).

Es ist also das Hineinwirken Gottes in das Zeitliche, was den Schein erregt, als sei er selber wandelbar. Wirklich mitempfindend, langmüthig und reich an Barmherzigkeit und Erbarmung, menschlich fühlend mit den Menschen, sie tragend, wie ein Vater seinen Sohn erträgt, um unsertwillen so eingehend in unsere Zustände [7]), in wandelloser Liebe, ist er ewig in dieser eben sich selber gleich. Er ist über allem Wechsel: über der Zeit, in einem ewigen göttlichen Heute [8]), und im Raume, in den Himmeln der

---

1) Comm. in Ep. ad Rom. II, 482.

2) Ibid. I, 477. 3) Hom. in Ezech. X, 393.

4) Hom. in Ier. XVIII, 250.

5) Ibid. 256. Sel. in Ezech. 415, zu Ezech. 5, 13.

6) Comm. in Ep. ad Rom. II, 479.

7) Hom. in Ezech. VI, 379. Man darf es also sagen: Ipse pater non est impassibilis (ἀπαθής), ibid.; was, wenn man das Alte Testament verwerfen wollte, auch aus so vielen Gleichnissen des Neuen folgen würde: de Princ. II, 185; weshalb es die Heiden (foris positi) irrig für unzulässig ausgeben, menschliche Affecte ihm beizulegen: Hom. in Gen. III, 66.

8) Nach Ps. 2, 7. Hom. in Exod. VI, 151: Quoties in saeculum dicitur, aliquis sine dubio longior quidem, tamen ponitur finis; et quoties saecula saeculorum nominantur, fortasse licet ignotus nobis, tamen a Deo statutus aliquis terminus indicatur. Quod vero addit in hoc loco, *Et adhuc*, nullum sensum termini alicuius aut finis reliquit. Quodcunque enim illud cogitaveris, in quo finem putes posse consistere, semper tibi dicit sermo propheticus, *Et adhuc*,

körperlichen Welt, wohnt er, nicht räumlich, — so würde er selber ein körperliches Wesen sein [1]), — sondern wie der Baumeister in seinem Werke, vermittelst seiner Kunde von dem Werke [2]), und durch seine unaussprechliche Kraft [3]). Seine Weisheit hat er, vermittelst einer Selbstentäußerung, hineinergossen in die Schöpfung [4]). Und zu ihm hingehen, wie der Sohn zu ihm gegangen ist, heißt geistig, nicht körperlich, ihm näher werden [5]). Er ist allgegenwärtig in dem gesammten Raume, wie die Seele als Empfindungsvermögen durch unsern ganzen Körper verbreitet ist; nur das Böse erfüllt er nicht durch seine Gegenwart [6]). Doch ist er nicht wie die Weltseele der Stoiker, — Celsus meinte es irrthümlich, — zu denken: nur geistig, als Providenz und Macht, umfaßt er alles [7]). Wir alle „leben, weben und sind ihm" [8]), und wenn er herabkommt zu uns, seine Macht mithinabsteigt mit Jesu in das Menschenleben, so verläßt er nicht seinen Thron, so daß dem einen Orte seine Gegenwart entzogen würde, während sie einen anderen erfüllte [9]). Er steigt nicht räumlich, sondern

---

velut si loquatur ad te, et dicat: putas in saeculum saeculi Dominum regnaturum? *Et adhuc*, — putas in saecula saeculorum? *Et adhuc*. Et quomodocunque dixeris illud de regni eius spatiis, semper tibi dicit Propheta, *Et adhuc*.

1) De Orat. p. 234.

2) Sel. in Ps. p. 821, zu Ps. 122, 1.

3) De Orat. p. 233.

4) Hom. in Ierem. VIII, 175: *ἐκένωσεν ἑαυτὸν, ἵνα τῷ κενώματι αὐτοῦ πληρωθῇ ὁ κόσμος. εἰ δὲ ἐκένωσεν ἐκεῖνο τὸ ἐπιδημήσαν τῷ βίῳ, αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ κένωμα σοφία ἦν.*

5) De Orat. 234. De Princ. II, 181.

6) Sel. in Ier. 302. De Princ. III, p. 321: nihil potest esse vacuum Deo. Ibid. II, 172: universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur.

7) C. Cels. VI, 686. 8) Apostelgesch. 17, 28.

9) C. Cels. IV, 505; V, 586: *οὐ τοπικῶς, ἀλλὰ προνοητικῶς συγκαταβαίνει τοῖς ἀνθρώποις.*

vermittelst seiner Vorsehung herab [1]). Nur ist wieder das Böse an sich kein Gegenstand derselben [2]): allein die Erfolge des Bösen stehen unter seiner Macht.

Gott ist nicht ohne Maß und Grenze. Wäre er es, so würde er sich selber nicht fassen können; denn das Unendliche würde unbedingt unumfaßbar sein. Oft wiederholt Origenes diesen Gedanken, worin er sich weit von Philo entfernt [3]), und selbst über Plato im Ausdrucke hinausgeht. Was seiner Natur nach unbegrenzt ist, sagt er [4]), kann auch diejenige Einsicht, welche durch ihr Wissen ihrer Natur nach alles Erkennbare begrenzt, unmöglich umfassen. Vielmehr gab Gott durch seinen Willen im Uranfange einer Anzahl vernünftiger Wesen das Dasein, die nicht größer war [5]), als sein Vermögen, ihr zu genügen. Auch die Macht Gottes ist begrenzt: wäre sie schrankenlos [6]), so würde sie sein Erkennen übersteigen; denn das Unbegrenzte ist unumfaßbar [7]).

---

1) Ibid. V, l. c.

2) Comm. in Ep. ad Rom. VII, 603: nur auf das Gute erstreckt sich sein Vorwissen, wie sein Vorherbestimmen; von den Bösen heißt es: nusquam cognovi vos; — weil das Böse in sich das Maßlose, Unbestimmte, das Nichts ist. S. unten die Lehre von der Sünde.

3) De Sacrific. Abel. c. 15. p. 173: *ἀπερίγραφος ὁ θεὸς καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ.* De Creat. mund. c. 6. p. 5.

4) Tom. in Matth. XIII, 569: *ἄπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ οἷόν τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκυίᾳ τὰ γινωσκόμενα γνώσει.* Huetius meint, Origenes verneine hier nur die Erkennbarkeit des unermeßlich vielen als *τόδε τι*, nach aristotelischem Ausdruck, während eine Erkenntniß desselben als *ἕτερον καὶ ἕτερον* bleibe. Aber Origenes macht diese Unterscheidung weder hier, noch in den folgenden Stellen.

5) Wir müssen, in Origenes Sinne, hinzudenken: und auch nicht geringer. Alles, was Gott schaffen konnte, hat er geschaffen, wie das Weitere zeigt.

6) Wie es Clemens annahm, Paedag. I, 102: *οὐδὲν δὲ ὃ μὴ δύναται ὁ θεός*, und die Gnostiker, wenn sie den Urgrund (*ἄβυσσος*) als *ἀπεράτωτον κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν, περαιούμενον δὲ τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ* (Eclogae ex Script. proph. ap. Clem. Alex. II, 990) dachten. S. Brucker hist. crit. phil. III, 444.

7) De Princ. fragm. L. III, 6 p. 10. Dasselbe findet sich in dem fragm.

Gott erkennt die Dinge, indem sie alle für ihn Maß und abgemessenes Gewicht haben [1]), und die Welt ist auch deswegen ein gegliedertes Ganze, die Geisterverschiedenheit auch in den Körperverschiedenheiten ausgeprägt, damit dadurch Gott von allem Kunde haben könne [2]). Wie es nun so einer Begrenzung des Nebeneinander der Dinge betraf, so kann auch jeder Weltäon nur eine bestimmte Zeitdauer haben: Gott könnte kein Vorauswissen aller Dinge haben, wenn die Weltdauer eine unbegrenzte wäre [3]). Nichts geschieht ohne Ursache, und jede Ursache hat ihre Wirkung: die Wirkungen aller Grundursachen, die bei dem Weltanfange eintraten, übersieht Gott bis zum Weltende hin [4]). Das ist sein Vorherwissen, seine Allwissenheit, die alles Wißbare erkennt, alles kennt, bevor es ist [5]). Und so ist er auch der Allmächtige, sofern er alles macht, was ist, nicht als der, welcher alles könnte [6]).

Diese Schranken seines Wissens, Seins und Wirkens haben jedoch ihren Grund lediglich in ihm selber. Von ihm, aus ihm ist alles. Sein Gottsein, seine Güte, seine Weisheit, gestattet

---

L. IV, 4 p. 80 meiner Ausgabe, welches de la Rue übersehen hat. Es heißt da: *μηδεὶς δὲ προσκοπτέτω τῷ λόγῳ, εἰ μέτρα ἐπιτίθεμεν καὶ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει. ἄπειρα γὰρ περιλαβεῖν τῇ φύσει ἀδύνατον τυγχάνει. ἅπαξ δὲ πεπερασμένων ὄντων, ὧν περιδράττεται αὐτὸς ὁ θεὸς, ἀνάγκη ὅρον εἶναι μέχρι πόσων πεπερασμένων διαρκεῖ.* Dasselbe sagt die schon angef. Stelle Tom. in Matth. XIII, 569.

1) Hom. I in Ps. 38, p. 695: Quoniam nihil Deo sine mensura est, nihil sine pondere, sed omnia ei in numero constant et mensura.

2) Sel. in Ps. p. 577: *Αἰών ἐστι σύστημα φυσικὸν, ἐκ σωμάτων ποικίλων λογικὰς διαφορὰς περιέχον τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ἕνεκεν.*

3) Tom. in Matth. XIII, 569: *εἰ μὴ φθείρεται ὁ κόσμος, ἀλλ' ἐπ' ἄπειρον ἔσται, οὐκ ἔσται ὁ θεὸς εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν.*

4) Comm. in Gen. fragm. III, p. 10.

5) De Orat. p. 204. De Princ. III, 25: *πάντα γὰρ οἶδε πρὸ γενέσεως αὐτῶν.*

6) De Princ. I, 116: omnipotens non dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum, et ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est.

ihm keine Erweiterung seiner Machtübung in das Maßlose [1]). Jede Machtübung, welche sein eigenes Wesen und seine diesem gemäße Gesammtmacht überschreiten, oder ihr, wie das Unrecht, entgegen sein würde, ist für ihn eine Unmöglichkeit [2]). Eine Ungereimtheit ist es, zu behaupten, daß ihm alles möglich sei: was nicht geschehen, nicht gedacht werden kann, alles Schändliche, ist ausgeschlossen, weil Gott sonst nicht Gott sein könnte [3]).

Durch sein Gottsein, durch die Unveränderlichkeit seines Wesens, ist auch das Dasein der Welt als ein ewiges bedingt. Wie ist nicht das unstatthaft, daß Gott in den Besitz dessen, was ihm zusteht, erst so hineingekommen sein soll, daß es zuvor ihm gemangelt hätte? Da kein Moment ist, wo er nicht war, was er ist, Allherrscher, so muß das, wodurch er Allherrscher ist, zeitlos sein, zeitlos von ihm, als dem Könige, beherrscht [4]). Auch diesen Gedanken wiederholt Origenes an vielen Stellen [5]). Wollte jemand annehmen, sagt er, daß Äonen, oder Zeiträume, oder wie man es nennen mag, verliefen, bevor das war, was da ist, so würde ohne Zweifel folgen, daß in jenen Äonen oder Zeiträumen Gott nicht Allherrscher war, vielmehr es erst wurde, seit es Wesen gab, über die er seine Herrschaft ausübt. Und so würde ein Fortschreiten in Gott sein, ein Übergang von Niederem zu Besserem, indem es unbezweifelt besser ist, daß er der Allherrscher ist, als daß er es nicht ist. Gott kann nicht Demiurg sein ohne Weltgebilde, nicht Schöpfer ohne Geschöpfe, nicht Allherrscher ohne Beherrschtes [6]): durch die Weltbildung ist er De-

1) C. Cels. III, 493: *δύναται δὲ καθ' ἡμᾶς πάντα ὁ θεός· ἅπερ δυνάμενος τοῦ θεὸς εἶναι, καὶ τοῦ ἀγαθὸς εἶναι, καὶ σοφὸς εἶναι οὐκ ἐξίσταται.*

2) Ibid. 494. 3) Ibid. V, 595.

4) De Princ. fragm. L. I, 2 p. 3.

5) Ibid. I, 116.

6) S. die Stelle bei Methodius in Phot. Cod. 235. Durch Berechnung der Dauer eines Tages vor dem Herrn auf tausend Jahre, nach Ps. 89, 2. 4, sucht hier Origenes weiter die gewöhnliche Annahme zu widerlegen.

miurg, durch das Schaffen Schöpfer, durch das Herrschen Allherrscher. So muß denn das All von Anfang durch ihn sein, und keine Zeit kann es geben, wo es nicht war. Denn gab es eine Zeit, wo die Geschöpfe nicht waren, so war er da auch nicht Schöpfer, und nun folgt die gottlose Behauptung, daß der Unwandelbare, Unveränderliche wandelbar und veränderlich ist; daß er vom Nichtschaffen zum Schaffen überging. Unmöglich ist, zu leugnen, daß die Welt anfangslos, daß mit Gott auch das All von immer ist [1]). Es ist gottlos und widersinnig zugleich, eine müßige, regungslose Gottheit denken, oder meinen, daß seine Güte jemals nicht Güte erwies, seine Allmacht keine Herrschaft übte [2]). Gleichwohl ist er der Schöpfer, nicht nur etwa ein Weltbildner, welcher der Substanz die Eigenschaften gab [3]): er ist auch Urheber derselben. Die eine ungewordene, von Gott vorgefundene Hyle annehmen, wie der Werkmeister seinen Stoff vorfindet, übersehen, daß Gott, was er will, ohne Schwierigkeit und Widerstand hervorbringt. Wie er nun die Eigenschaften in die Materie hineinbringen konnte, so konnte er auch alles, was nicht vorhanden war, unverzüglich schaffen. Soll hingegen angenommen werden, daß durch einen glücklichen Zufall Gott die Materie, diese Vorbedingung des Daseins der Dinge, vorfand, so würde er ohne diesen Zufall nie Weltbildner, Vater, Wohlthäter, der Gute, und das alles, was wir vernunftgemäß von ihm aussagen, geworden sein: er wäre dann nur zufällig dies alles. Und wie würde er, unter jener Voraussetzung, die gewaltige Masse eben in den rechten, geordneten Maßen, wie sie das Dasein der Welt erfordert, vorgefunden haben? Man müßte da eine Vorsehung einführen, die, älter als Gott selber, für die Darstellbarkeit aller seiner Gedanken in der Materie gesorgt hätte. Oder sollten ohne Vorsehung ganz die rechten Verhältnisse sich

1) *Οὐκ ἄρα δυνατὸν λέγειν μὴ εἶναι ἄναρχον καὶ συναΐδιον τῷ θεῷ τὸ πᾶν.*

2) De Princ. III, 308.

3) Der *οὐσία* die *ποιότητες*.

ergeben haben, so würde dieselbe ja nichts vor dem Zufall voraus haben, und dann wäre die Vorsehung auch in der Regierung der Welt zu missen [1]). Ist nun so Gott im eigentlichen Sinne Schöpfer, auch der Materie, so hat er die Priorität, und es kann es Origenes sagen, daß sie nicht ewig ist [2]). Sie ist so alt, als die Zeit; es giebt kein Zeitmoment, wo sie nicht war. Aber die Causalität der Zeit, oder was dasselbe ist, die Causalität der Welt ist über der Zeit. Denn die Zeit ist nicht vor der Welt [3]), und die Zeit hat ein Ende. Aber es giebt ein göttliches Noch oder Heute, welches alle Äonenläufe überdauert. Der Ausdruck, von Äonen zu Äonen, schließt immer noch nicht das Ende aus, aber das „und dann noch [4])" ist ohne Ziel und Grenze. Denn wo man auch das Ende denken wollte, würde das „und noch" uns weiter weisen. Es verkündigt uns, wenn der Äon vorüber ist, ein Noch, und wenn die Äonen der Äonen nicht mehr sind, ein Noch, und immer, über alles Maß hinaus, ein Noch [5]). Dieses Noch, oder das Heute bei Gott, ist größer als die Zeit, ist Ursprung und Endziel aller Dinge, wo nicht mehr sie in den Äonen sind, sondern in allen Gott ist [6]). Bei ihm ist immer Heute, kein Abend und kein Anbruch des Heute, vielmehr, um es so zu nennen, eine Zeit, die mit seinem ungewordenen und ewigen Leben sich ausdehnt [7]). Das ist die philonische und neuplatonische

---

1) Comm. in Gen. fragm. L. I, 2. De Princ. II, 164.

2) De Princ. l. c.: culpam impietatis incurrunt, ingenitam dicentes esse materiam, Deoque ingenito coaeternam.

3) Hom. in Gen. I, 53: Quia tempus nondum erat antequam esset mundus. Dies drücke das dies *una*, statt prima, aus. Secunda namque dies, et tertia dies, et quarta et reliquae omnes, tempus incipiunt designare. — Tempus autem esse incepit ex consequentibus diebus.

4) Das Hebräische עַד וְעַד עוֹלָם.

5) Hom. in Exod. VI, 251; s. S. 288. 6) De Princ. II, 173.

7) Tom. in Ioan. I, 33. Clemens Alex. Erklärungen über dieses göttliche Heute findet man Strom. VI, 810; VII, 829.

Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit [1]), immerwährendem und zeitlosem Sein. Überdies ist nach Origenes die gegenwärtige Welt nicht erstmaliges Hervortreten materiellen und zeitlichen Daseins aus jenem ewigen Zeitenurgrunde: vor ihr waren unzählige Welten, die aus demselben hervorgingen, und wieder in ihn zurückkehrten; wie ihr denn auch unzählige fernere Entwickelungen dieser Art folgen werden. Und so ist das Weltendasein ein uranfängliches, obwohl in Beziehung auf Gott doch nur ein secundäres.

Das durch das Wesen Gottes gebotene Dasein einer Schöpfung knüpft sich nicht unmittelbar an sein überweltliches, in sich unwandelbares Sein. Beruht auf diesem, sofern es Güte und Herrschermacht ist, die Nothwendigkeit einer anfangslosen Lebensausströmung aus ihm auf Anderes, so ist was von Gott ausgeht sowohl zunächst ewige, ihm selber gleiche Wesenheit, als auch von ihm selber, als Ausgehendes, unterschieden. Die Einheit ist zugleich unendliche Theilbarkeit, aber an sich ist sie noch ungetheilte, ja untheilbare Einheit. Die absolute göttliche Einheit und Unveränderlichkeit kann nicht unmittelbarer Grund einer Vielheit wandelbarer Dinge sein [2]). Aber die Vorstellung Gottes von

---

1) *Αἰών* und *ἀιδιότης*. S. meine Anmerkung zu de Princ. fragm. L. I, 3 p. 4; I, 107 und II, 166. Plotin unterscheidet Enn. V, 1, 6 die *ἀεὶ ὄντα* und das, was zeitlos ist, das Zeitliche als Wandelbares, und das Zeitlose, Unwandelbare als ein Sein, welches gleichwohl nicht ohne *αἰτία* und *τάξις* ist. Wie der Eindruck des Fußes in dem Sande, wo er geschieht, gleichzeitig mit der Berührung des Sandes durch den Fuß erfolgt, dennoch von diesem abhängig, so giebt es ein Früher und Später, welches gar nicht in der Zeit zu messen ist, und doch für den Gedanken und auch wirklich statt findet. Auch der *προάρχη*, dem *προπάτωρ* der Valentinianer kommt eine Priorität dieser Art in dem System zu.

2) Tom. in Ioan. I, 21: *ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἓν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ — — πολλὰ γίνεται.* Nehmlich *πολλὰ ἀγαθά*,

diesen ist auch nicht vorübergehendes Gedankenbilden; sie ist wahres Sein, bleibende Wesenheit [1]). Seine ewige Intelligenz ist einfache Vernunft [2]); diese Vernunft als Mannichfaches von Gedanken und Verhältnissen, der Logos, ist ein Zweites, welches sich zu jener einfachen Vernunft verhält, wie die Vernunft in den einzelnen Menschen zu diesem Zweiten, ihrer Quelle [3]). So ist der

---

Ib. I, 11 als Abbild der ἀγαθότης des Vaters, welche allein die absolute ist: Tom. in Matth. XV, 665; Fragm. in Prov. I, 2.

1) Tom. in Ioan. I, 39: οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τῶν ὅλων τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ σοφία αὐτοῦ, κατὰ τὰ ἀνάλογον τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐννοήμασι φαντάσματα. εἰ δέ τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρήματων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους, ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ, καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν· ὁ θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ (Proverb. 8, 22), δι' ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφεστάναι, οὐκ ἀνένδοχος οὖσα θείας σοφίας, καθ' ἣν γεγέννηται· πάντα γὰρ κατὰ τὸν προφήτην Δαβὶδ ἐν σοφίᾳ ἐποίησεν ὁ θεός.

2) Gott ist nicht Λόγος, sondern dieser nur Ausstrahlung und Abglanz, Bild von ihm: er ist aber Quell des Λόγος und jedes λογικὸν mit ihm verwandt: c. Cels. IV, 567. Man könnte glauben, jenes νοερὸν Gottes nenne Origenes σοφία, da er diese als Princip (ἀρχή) des Logos betrachtet, indem in ihr, dem Uranfange, derselbe erhalten war, oder aus ihr hervorgeht, nach Sprüchw. 8, 22. Aber sie ist nichts anderes, als er selber, sofern er die σύστασις τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων ist, während er κατὰ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων Logos im engeren Sinne ist. Also das Selbstbewußtsein des Logos ist die Sophia; als hinauswirkender ist er der Logos. Die Einheit von beidem, als Subject, ist Christus, oder der Sohn. Dieser ist selber die σοφία: Tom. in Ioan. I, 21; Fragm. in Proverb. I, 2. Und so kann man auch sagen, Logos und Sophia sind ein und dasselbe: τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ λόγου, δι' οὗ τὰ πάντα γέγονεν, ὑφεστηκότος οὐσιωδῶς, κατὰ τὸ ὑποκείμενον τοῦ αὐτοῦ ὄντος τῇ σοφίᾳ. Tom. in Ioan. VI, 137. Vgl. de Princ. IV, 369: quae quidem quamvis intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo est divinitatis. S. Thomasius S. 129. Ritter, Geschichte der christl. Phil. I, 497.

3) Tom. in Ioan. II, 50: ὡς δὲ διαφέρει κατὰ τούτους τοὺς τόπους, ὁ

Logos der Ursame aller Entfaltungsgesetze [1]) in den vorhandenen Wesenheiten, die Gattung, von welcher jedes Einzelleben eine Art ist, die Einheit dieser vielen Theile [2]), allgemeine Vernunft, Grund und innerer Zusammenhang der gesammten Dinge [3]), Einheit aller Ideen [4]); und er ist schöpferische Macht, Wort Got-

---

Θεὸς, καὶ Θεὸς (ἄνευ ἄρθρου), οὕτως μήποτε διαφέρῃ ὁ λόγος καὶ λόγος. ὃν τρόπον γὰρ ὁ ἐπὶ πᾶσι Θεὸς, ὁ Θεὸς, καὶ οὐχ ἁπλῶς Θεὸς, οὕτως ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου, ὁ λόγος, τοῦ ἐν ἑκάστῳ λόγου οὐκ ἂν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομασθέντος καὶ λεχθέντος ὁ λόγος. Ibid. p. 51: *ὁ γὰρ ἐν ἑκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον πρὸς τὸν Θεὸν, ὄντα λόγον Θεὸν, ὃν ὁ Θεὸς λόγος πρὸς τὸν Θεόν. — — ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν, ὁ μὲν πατὴρ, Θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς, λόγου.*

1) Der *λόγοι σπερματικοί*, oder vernünftigen Samenverhältnisse (s. oben S. 20.): *ἀλήθεια δὲ ὁ μονογενὴς ἐστι πάντα ἐμπεριειληφὼς τὸν περὶ τῶν ὅλων κατὰ βούλημα τοῦ πατρὸς μετὰ πάσης τρανότητος λόγον, καὶ ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτοῦ, ᾗ ἀλήθεια ἐστὶ, μεταδιδούς*, Tom. in Ioan. I, 30. De Princ. I, 108: In hac ipsa ergo Sapientiae substantia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter existunt, vel eorum quae accidunt consequenter, virtute praescientiae praeformata atque disposita: pro his ipsis, quae in ipsa Sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis se ipsam per Salomonem dicit creatam esse Sapientia initium viarum Dei continens scilicet in semetipsa universae creaturae vel initia, vel formas, vel species.

2) C. Cels. V, 594: *οἱ περὶ ἑκάστου λόγοι ὄντες ὡς ἐν ὅλῳ μέρη ἢ ὡς ἐν γένει εἴδη τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου, πρὸς τὸν Θεὸν, Θεοῦ λόγου.*

3) Tom. in Ioan. VI, 137: *οὗτος γὰρ (ὁ λόγος) δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται.*

4) In Ioan. II, 71: das *σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ.* Ib. II, 51: *ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν πλειόνων εἰκόνων.* Ib. Fragm. L. V, 96: *Λόγος γὰρ εἷς συνεστὼς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ τοῦ ὅλου λόγου.* Ib. VI, 107: *πρωτότυπος τῆς ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς ἀληθείας, ἀφ' ἧς ἀληθείας οἱονεὶ εἰκόνες ἐκείνης ἐντετύπωνται τοῖς φρονοῦσι τὴν ἀλήθειαν.* C. Cels. V, 608: *οὐκ ἄλλο τι λέγομεν (τὸν δεύτερον Θεὸν), ἢ τὴν περιεκτικὴν πασῶν ἀρετῶν ἀρετὴν, καὶ τὸν περιεκτικὸν παντὸς οὐτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν καὶ προηγουμένως γεγενημένων καὶ εἰς χρήσιμον τοῦ παντὸς λόγον.* Ib. V, 595: er ist *ὁ τῶν*

tes oder Sohn desselben. Hierin liegt der Unterschied zwischen der platonischen Ideenwelt und dem Logos des Origenes [1]). Jene ist Musterbild des Geschaffenen, ohne selbstständiges Dasein, ohne Leben und Schöpferkraft, dieser aber nicht nur in unserer Vorstellung ein anderer, als der Vater [2]), bei Gott im Anfange [3]), sondern auch lebendiger Inbegriff der Ideen [4]), eine Hypostase und Persönlichkeit [5]), schöpferische Kraft [6]), und sogar eigentlicher, unmittelbarer Schöpfer, indem vom Vater nur der Auftrag zum Schaffen, vom Sohne die Vollführung ist [7]). Er ist die wesenhafte und lebendige, volle Selbstoffenbarung Gottes [8]), zwischen Gott und Welt die Vermittelung [9]).

πάντων λόγος, nicht ist es, wie Celsus es meint, unmittelbar Gott selber. Der Logos ist *ἰδέα ἰδεῶν*, c. Cels. VI, 680.

1) Wie ihn dieser selber hervorhebt de Princ. II, 175.

2) Tom. in Ioan. II, 59: *οὐ γὰρ ἐν τῇ ἐπινοίᾳ, λόγος, ἐστὶν ἡ, θεὸς, οὐδὲ ἐν τῇ, θεὸς, ἡ, λόγος.*

3) Ibid. I, 47; II, 60.

4) S. oben S. 296 das *ὑπόστασις ζῶσα καὶ οἱονεὶ ἔμψυχος.* Der Logos ist animal vivens. Vergl. de Princ. I, 109 und meine Anmerkung zu der Stelle.

5) Tom. in Ioan. I, 47: . . . *τὸν λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα, οἷον τυγχάνοντα ζῆν καθ' ἑαυτὸν. . . . ἐν ἀρχῇ τῇ σοφίᾳ ὑπόστασιν ἔχων.*

6) Ib. II, 64.

7) C. Cels. 678: *τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν, τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὡσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου· τὸν δὲ πατέρα τοῦ λόγου τῷ προστεταχέναι τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγῳ, ποιῆσαι τὸν κόσμον, εἶναι πρώτως δημιουργόν.* Tom. in Ioan. I, 20: *δημιουργὸς γάρ πως ὁ Χριστός.*

8) Das sagt der Name Logos, welcher, wie er die Vernunft bedeutet und dem Logos zukommt als dem, durch welchen wir wahre Vernünftigkeit besitzen (Tom. in Ioan. I, 43), so auch das Wort bezeichnet, als *ἀπαγγελτικόν* (Ib. 46.), im Gegensatze zu der *νοητικὴ καὶ προθετικὴ περὶ τῶν ὅλων δύναμις τοῦ θεοῦ* (Ib. 45). Doch ist es nicht Wort, wie Menschen Worte reden, sondern Leben und Gottheit besitzendes Wort: Hom. in Ier. XIX, 262. Die Unterscheidung zwischen dem Logos *προφορικός* und *ἐνδιάθετος* in menschlicher Rede kannte Origenes, (Tom. in Matth. XI, 477), ohne von ihr in der Logoslehre anders,

Wie der Logos so nach zwei Seiten hin gerichtet ist, dem Vater zugewendet und der Welt, von jenem ausgegangen als Abglanz seines Wesens, und andererseits das Band zwischen der Welt und ihm, ihr angehörig, wie dem Vater, mit beiden in Verbindung: so ergiebt sich eine zwiefache Betrachtung seines Wesens. Wenn wir gleichsam von der Welt aus auf ihn hinschauen, so erscheint er, als ihr Schöpfer, unermeßlich erhaben über sie [1]), und tritt für uns mit Gott zusammen: nimmt man im Wesen des Vaters den Standpunkt, so erscheint er als Verursachtes, Hervorgebrachtes, dem Vater, als dem allein Absoluten, nachgeordnet, und zwar unermeßlich tief gestellt. Beide Anschauungsweisen sind, wie sie beide bei Origenes sich finden, gewiß nicht unvereinbar im Gedanken, wenn man den Begriff der Persönlichkeit des Logos in derselben Weise faßt, in welcher er den Unterschied endlicher Individuen begründet. Ist der Logos so ein Zweiter

---

als durch Unterscheidung des λόγος und der σοφία im Logos Gebrauch zu machen. Das bekannte ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν (Ps. 45, 1), will er, wie Augustin, lieber als Wort Davids, nicht des Vaters, betrachtet wissen: Tom. in Ioan. II, 46; Sel. in Ps. XLIV, 710. — Fragm. Tom. II in Ioan., apud Pamphilum in Apolog. p. 92 Ru.: quod Verbum in sinu Patris requiescens annunciat *Deum*, quem *nemo vidit* unquam, et revelat Patrem, quem nemo cognovit nisi ipse solus, his quos ad eum Pater coelestis attraxerit. Nur durch ihn giebt es Erkenntniß Gottes bei den Geschöpfen, c. Cels. VI, 682: er ist die Felshöhle (2 Mos. 33, 22), aus welcher Gott erblickt wird, Hom. in Ier. XVI, 229; sein alleiniger Offenbarer, als Bild (figura expressa) seiner Wesenheit, de Princ. I, 114. Nur durch ihn erkennt man Gott: c. Cels. VI, 643; durch ihn wird er voll erkannt, Tom. in Ioan. XIII, 246: — weil er den vollen, ganzen Willen seines Vaters that, ist er Bild desselben.

9) C. Cels. III, 469: μεταξὺ ὄντος (τοῦ Ἰησοῦ) τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως. In Ep. ad Col. Fragm. p. 692: mediator Dei et hominum et tunc (ante adventum in carnem). De Princ. II, 193: er ist omnium creaturarum et Dei medium, id est, mediator.

1) So hoch, daß keiner ihn ganz erkennen kann, als allein der Vater: c. Cels. VI, 643.

bei Gott, wie zwei Menschen eine Zweiheit sind, so kann er nur unter Gott sein, in jeder Weise vollkommen abhängig, obschon durch sein eigenes Wollen, ohne zwingendes Gesetz [1]). Und die Persönlichkeit des Logos, welche für die damalige orthodoxe Vorstellung mit der des Menschensohnes Christus, in eins zusammenfloß, faßte Origenes in jener Weise [2]); sie galt ihm als ein Grundbegriff, mit welchem das Wesentliche im Christenthume steht und fällt. Die patripassianische Ansicht ist ihm ein Wahn, welcher so wohl wider Christus, als wider Gottes Ehre ankämpft, bei welchem alles, was man thut, um für den Herrn zu sammeln, ein Zerstreuen ist [3]); er sieht darin ein falsches, gottloses Dogma, nicht minder verderblich, als das Leugnen der Gottheit Sohnes [4]). Es sei vielmehr „ein Gott, der Vater, von welchem alles ist, und ein Herr Jesus Christus, durch welchen alles, und der Gott über alles ist [5]),“ und dies so, daß wie das Herrsein des Sohnes nicht das Herrsein des Vaters aufhebt, so auch der Vater nicht, dadurch daß er Gott ist, das Gottsein des Sohnes ausschließt [6]). Man darf weder die Eigenpersönlichkeit des Sohnes, noch seine Gottheit preisgeben [7]).

Dieses zwiefache Bestreben geht durch die Logoslehre des Origenes, und wo er nun die Eigenpersönlichkeit des Sohnes hervorhebt, da tritt die Unterordnung unter den Vater, in dem Ei-

---

1) Diese Bestimmung findet sich Comm. in Ep. ad Rom. III, 510, wo Origenes hinzufügt, daß das Wollen des Sohnes, frei in sich, das Gesetz alles rechten Handelns ist.

2) S. oben S. 93.

3) Tom. in Matth. XVII, 789, nach Matth. 12, 30.

4) Tom. in Ioan. II, 50. 5) 1 Cor. 8, 6; Röm. 9, 5.

6) Comm. in Ep. ad Rom. VII, 612.

7) Weder die ἰδιότης καὶ οὐσία κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσα ἑτέρα τοῦ πατρὸς, noch die θεότης des Sohnes verleugnen: Tom. in Ioan. II, l. c. Hom. in Lev. XIII, 256: una enim voluntas est et una substantia, sed duae sunt — personarum proprietates. Illum enim patrem, qui non sit filius, et hunc filium dicimus, qui non sit pater.

fer der Polemik bisweilen äußerst stark, hervor; wo er die soge-
nannte Wesensgleichheit geltend macht, — welche freilich keine völlige
ist, weil ja doch der Sohn kein absolutes Dasein hat, sondern nur
ein abgeleitetes, — stellt er den Sohn in die unmittelbarste Nähe
zum Vater [1]). Von dieser Seite seiner Darstellung ist auszuge-
hen, damit die andere volles Licht empfange. Das Verhältniß
des Sohnes zu dem Vater ist Grund und Erstes für seine ge-
sammte Daseinsweise.

Fortwährend, lehrt Origenes, erzeugt ihn der Vater, wie
der Gerechte immerdar aus Gott geboren wird, und der Glanz
unzertrennlich ist vom Lichte, seiner Quelle. Er ist Glanz des
ewigen Lichts: es hat der Vater nicht ihn gezeugt und dann von
sich entlassen, — er zeugt ihn immerwährend; hat nicht vor al-
lem ihn erzeugt, sondern erzeugt ihn vor allem immerwährend [2]),
in zeitloser Gegenwart [3]). Nicht durch ein Hervorgebären, bei
welchem in Gott eine Veränderung erfolgte, ein Heraustreten ei-
nes in ihm vorhandenen Stoffes [4]): — so müßte Gott ein körperli-
ches Wesen sein; — und nicht durch eine Verringerung der göttlichen
Substanz [5]). Vielmehr ist der Sohn vermöge einer unvergleich-
lichen und durch keinen Gedanken erreichbaren Erzeugung da [6]),
etwa so, wie der Wille aus dem Geist hervorgeht ohne ihn zu

---

1) Vergl. oben die Erörterung S. 90.

2) Hom. in Ierem. IX, 181, nach Sprüchw. 8, 25. Hom. in Luc. XXVIII, 965: divinitas eius non subiacet exordio, und bei Gott ist keine Vergangenheit, jedes ἦν ein ἀΐδιον bei ihm, Sel. in Proverb. p. 9. De Princ. IV, 369. Comm. in Ep. ad Hebr. fragm. I, 697.

3) Tom. in Ioan. I, 33. S. oben S. 295. Nur einmal (c. Cels. VI, 643) finden wir bei Origenes den Sohn ἀγέννητος genannt, wo freilich eine Handschrift lies't: τὸν γεννητόν. Und dies verdient den Vorzug.

4) Eine προβολή, Fragm. de Princ. L. IV, 8, p. 80, wie die Thiere gebären: L. I, 110; IV, 368.

5) Tom. in Ioan. XX, 331: οἱονεὶ μειουμένου καὶ λείποντος τῇ οὐσίᾳ (τοῦ πατρὸς), ᾗ πρότερον εἶχε τοῦ υἱοῦ.

6) De Princ. I, 110.

trennen und von ihm getrennt zu sein [1]); und dies durch des Vaters Willen [2]). Der Vater ist gleichsam Ort des Sohnes, der in ihm ist, in göttlicher Weise (Gestalt), bis er ausgeht, um auf der Erde zu erscheinen [3]). Deshalb ist er denn auch nicht ein dem Wesen Gottes Fremder, sondern von Natur sein Sohn [4]), und ist von jeher und immer [5]), Gott bei Gott [6]), durch sein ewiges An-

---

1) Ibid. I, 112: Magis ergo sicut voluntas procedit e mente, et neque partem aliquam mentis secat neque ab ea separatur, aut dividitur: tali quadam specie putandus est Pater Filium genuisse.

2) Ibid. l. c.: Filius utique natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens. Et ideo ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult Pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et Filii subsistentia generatur ab eo. Fragm. l. IV de Princ. 5 p. 80: *οὗτος δὲ ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς.* Fragm. Tom. in Ioan. II, 92: sive mens, sive cor, aut sensus de Deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens voluntatis, factus est Verbi Pater. Origenes behauptet nicht direct die Erzeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters, aber sucht doch hier mehr, als eine Erzeugung durch einen einzelnen Willensact desselben, ein Erschaffen. So schwankt er denn nicht, wie Baur, in der Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit I, 204, es angiebt: er will nur jede Emanation beseitigen. Und wenn er sagt, der Wille des Vaters genüge zur Hervorbringung des Sohnes (de Princ. I, 112), so ist ihm da der Wille, — in der That das concentrirteste Geistesleben, — eben Wesenheit Gottes selber. Es hat auch seine Lehre keine „Hinneigung zu der Ansicht, nach welcher die Welt der Sohn Gottes ist", sondern dieser ist ihm die Summe alles Göttlichen in der Welt, welches dieselbe trägt und von ihr getragen wird.

3) Tom. in Ioan. XX, 330, zu Joh. 8, 42.

4) Fragm. Tom. V in Ioan. 1. 2. p. 99: solus natura et non adoptione filius est. — natura filius et semper et inseparabiliter filius est. Propter quod quantam differentiam verus Deus habet ad eos, quibus dicitur: *Ego dixi Dii estis* (Ps. 32, 6): tantam differentiam habet verus filius ad eos, qui audiunt *filii Excelsi omnes.* Vgl. de Princ. I, 110.

5) Tom. in Ioan. I, 47. 6) Ib. II, 49.

ſchauen Gottes [1]) das Gottſein herüberziehend zu ſich, in aller Fülle es ſchöpfend aus der Gottheit [2]), und immerwährend von ihr ausgeſtattet [3]). Das Leben wohnt ihm untrennbar bei [4]). Eben ſo iſt er das Gute [5]), der Logos, Vernunft Gottes ſelber, da nur Ein Logos, Eine Wahrheit ſein kann, nicht für Gott, Menſchen, Engel eine andere und wieder andere Vernunft [6]). Er iſt gleichſam die Seele Gottes [7]). So hoch ſteht er in der Reihe der Weſen: ſo iſt er, — Origenes braucht, uneigentlich, dieſen Ausdruck, — gleichen Weſens mit dem Vater, wenn man ihn als Abglanz und Ausſtrahlung deſſelben auffaßt. Das Ausgeſtrahlte ſteht mit dem, wovon es ausſtrahlt, in Gemeinſchaft des Weſens [8]). Und ſo hat der Sohn von dieſer Seite, und in dieſem Sinne Homouſie: er iſt göttliches Weſen.

Aber er hat nicht (wahre, volle) Homouſie, ſofern der Va-

---

1) Ib. II, 72: *ἐνατενίζων τῷ πατρὶ ἀρχόμενος ὁ υἱός*, als *αὐτόπτης τῶν παρὰ τῷ πατρί*. Ib. XX, 315.

2) Ibid. II, 50.

3) Ib. XIII, 244: *ἐπισκευάζεται ἀεὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ μόνου ἀνενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ.*

4) Ib. 72: *ἡ ζωὴ τῷ λόγῳ ἐπιγίνεται ἀχώριστος αὐτοῦ μετὰ τὸ ἐπιγενέσθαι τυγχάνουσα.*

5) De Princ. I, 119: Filius — in omnibus inconvertibilis est et immutabilis, et substantiale in eo omne bonum est, quod utique mutari et converti nunquam potest. Vergl. Ibid. p. 137. 157.

6) Tom. in Ioan. II, 55.

7) Hom. in Lev. XVI, 268: Numquidnam putabimus, quia Deus habeat animam sicut homo? Absurdum est hoc sentire de Deo. Ego autem audeo et dico, quia anima Dei Christus est. Sicut enim verbum Dei est Christus et sapientia Dei et virtus Dei, ita et anima Dei est. De Princ. II, 213: Sicut enim anima per omne corpus inserta movet omnia et agitat, quae operatur universa; ita et unigenitus Filius Dei, qui est verbum et sapientia eius, pertingit et pervenit ad omnem virtutem Dei, insertus ei.

8) Comm. in Ep. ad Hebr. fragm. III, 697: Quae utraeque similitudines (vaporis et aporrhoeae purae et sincerae) manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea

ter doch Urheber seines Daseins, Quell desselben ist, und dadurch über das hinaus hat, was der Sohn besitzt und ist. Die Homousie ist eine bedingte [1]: der Sohn nimmt Theil am Wesen Gottes, besitzt davon, hat sogar ganz es inne [2], aber das Bedingtsein ist seine Heterousie. Man kann es sagen, daß der gute Vater selber in dem Sohne uns besucht [3], wenn dieser als Leben, Licht, Wahrheit, Weg, Auferstehung, Thür und ewige Weisheit uns das Gute bringt [4]; dennoch ist er geringer als der Vater, ist nicht der große Allerhöchste [5], sondern zweiter Gott [6], der höchste nach dem Vater [7], dieser aber Herr über ihn; zwar nicht als über einen Knecht, sondern in wechselseitiger Liebe [8], wie über einen Diener [9]. Der Sohn ist dem Wesen nach und als Individuum

---

enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae, cum illo corpore, ex quo est vel aporrhoea, vel vapor. — ex ipsa Dei substantia generatur. In dem Fragm. ap. Athanas. de Decret. Nic. Syn. c. 27 sagt er sogar: ἐγὼ δὲ τολμήσας προσθεῖην ἄν, ὅτι καὶ ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ πατρός.

1) S. oben S. 91.

2) Bei der Untheilbarkeit des göttlichen Wesens, bei welcher auch anzunehmen ist, daß die ganze Gottheit des Sohnes, nicht ein Theil von ihr, in Christus war (de Princ. IV, 372), muß dies behauptet werden.

3) Tom. in Ioan. I, 7: τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς ἐν υἱῷ ἐπιδημία.

4) Ib. 11.

5) C. Cels. VIII, 752: man darf nicht, wie Einige aus der Menge, διὰ τὴν προπέτειαν ὑποτίθεσθαι τὸν σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πᾶσι θεόν. Der Vater ist größer, als er, Joh. 14, 28: διόπερ οὐχ ὃν νῦν πατέρα καλοῦμεν ὑποβάλοιμεν, ὡς Κέλσος ἡμᾶς συκοφαντεῖ, τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. Fragm. de Princ. L. I, 8 p. 6: ἐλάττων παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱός. Fragm. L. IV, 6 p. 81: τὸ εἰρημένον· ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν, ἐν πᾶσιν ἀληθές.

6) C. Cels. V, 608: δεύτερος θεός.

7) Ib. VII, 735: ἄξιος τῆς δευτερευούσης μετὰ τὸν θεὸν τῶν ὅλων — — τιμῆς.

8) De Orat. 224.

9) Schon bei der Weltschöpfung, de Princ. I, 91; in Ep. ad Col. Fragm. p. 692: Patri in omnibus ministravit (Filius Dei).

ein anderer als der Vater [1]), hat nicht absolute Unsterblichkeit, wie allein der Vater [2]), ist nicht absolutes, und unveränderliches Gute [3]), sondern, als Sohn des Vaters [4]), Bild seiner Güte [5]), durch seine freie, und zugleich nothwendige, Willenseinheit mit dem Vater [6]). Er ist nicht die absolute Wahrheit, sondern Bild derselben, ist, obwohl im Verhältnisse zu uns die Urwahrheit, doch im Verhältniß zum Vater nicht anders Wahrheit, als es die Wahrheit in uns im Verhältnisse zu der seinigen ist [7]). Er ist nicht selber sich das

---

1) De Orat. 222: *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός.* Der Sohn hat eine *ἰδιότης ἑτέρα παρὰ τὴν τοῦ πατρός, καὶ τὴν οὐσίαν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός.* Tom. in Ioan. II, 50. Er ist nicht *ὁ θεός*, aber wohl *θεός*, ibid. l. c.

2) Ibid. 71: *οὐδενὸς τῶν παρὰ τὸν θεὸν ζώντων ἔχοντος τὴν ἄτρεπτον πάντη καὶ ἀναλλοίωτον ζωήν, — — τοῦ κυρίως ζῆν παρὰ μόνῳ τυγχάνοντος τῷ θεῷ.* Nichts neben ihm hat *προηγουμένην ζωήν.*

3) Nicht *αὐτοαγαθόν, ἁπλῶς ἀγαθός, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός*, d. h. nicht in unveränderlicher Weise, sich selber bewegungslos gleich, sondern wirkendes und deshalb wechselvolles, in veränderlicher Weise wirkendes Gute. De Princ. fragm. L. I, 5 p. 5.

4) De Princ. I, 120: Quoniam ergo in nullo prorsus Filius a Patre virtute operum immutatur ac differt, nec aliud est opus Filii, quam Patris, sed unus atque idem, ut ita dicam, etiam motus in omnibus est: idcirco speculum eum immaculatum nominavit, ut per hoc nulla omnino dissimilitudo Filii intelligatur ad Patrem.

5) *Εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ ἐστιν, — — καὶ τάχα καὶ υἱὸς ἀγαθός.* Fragm. L. I, de Princ. l. c.

6) Tom. in Ioan. XIII, 245: *πρέπουσα βρῶσις* (Ioan. 4, 34) *τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, ὅτε ποιήτης γίνεται τοῦ πατρικοῦ θελήματος, τοῦτο τὸ θέλειν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν, ὅπερ ἦν καὶ ἐν τῷ πατρὶ, ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς, εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα, ἀλλ' ἓν θέλημα.* Hierauf beruhe das Einssein Beider, hiedurch sei der Sohn Bild des Vaters, weil allein er den ganzen Willen desselben vollbringt und darstellt. Nur dem Wortklange nach lehrt Origenes hier den Monotheletismus.

7) Fragm. de Princ. I, 4 p. 4: *Γενόμενοι τοίνυν ἡμεῖς κατ' εἰκόνα, τὸν υἱὸν πρωτότυπον ὡς ἀλήθειαν ἔχομεν τῶν ἐν ἡμῖν καλῶν τυπῶν. αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς, ὅπερ ἡμεῖς ἐσμὲν πρὸς αὐτὸν, τοιοῦτός ἐστιν πρὸς τὸν πατέρα,*

Leben, während er es anderen ist [1]). Alles, was in ihm ist, sein Leben, seine Wahrheit und Güte, sein Selbstbewußtsein [2]), sein Dasein, ist nicht durch ihn, sondern vom Vater unmittelbar: das andere aber „ist durch ihn gemacht, und nichts davon ohne ihn geworden" [3]).

Dieser Unterschied, der Abstand zwischen dem Absoluten, Begründenden und dem Begründeten, Abgeleiteten, dem Bilde oder Abglanz und der Urgüte, ist nun so groß, daß man sagen muß, es sei, wenn der Sohn und heilige Geist alle Geschöpfe, unvergleich und unermeßlich überragen, der Vater über jenen so viel, oder noch höher hinauf, erhaben, als der Sohn es über alle Thronen, Herrschaften, Gewalten in dieser und der künftigen Welt ist, und es könne gar nicht der Sohn verglichen werden mit dem Vater [4]). Auch ist das Reich des Vaters umfangreicher, als das

---

ἀλήθειαν τυγχάνοντα. Vgl. ib. L. I, 113 die Übersetzung des Hieronymus, neben der willkührlichen Veränderung des Textes durch Rufin. Man kann auch sagen, der Vater der Wahrheit sei mehr und größer als die Wahrheit, die Weisheit: Tom. in Ioan. II, 76; oder Christus sei nicht die αὐτοαλήθεια, ib. VI, 107, und doch im Verhältnisse zu uns die Wahrheit: Fragm. L. de Princ. I, 1 p. 1 und Tom. in Ioan. I an vielen Stellen.

1) Tom. in Ioan. II, 72: καθὸ ζωὴ λέγοιτο ἂν ὁ σωτὴρ οὐχ αὑτῷ, ἀλλὰ ἑτέροις εἶναι ζωή. Einiges ist er sich selber und Anderen, manches nur Anderen, nicht zugleich sich selber: ib. 71. Uns ist er die αὐτοσοφία, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαλήθεια, αὐτοβασιλεία, Tom. in Matth. XIV, 622; der αὐτολόγος, c. Cels. III, 474; Tom. in Ioan. VI, 107; XXXII, 449: nur nicht τὸ αὐτοαγαθόν, sondern Bild der Urgüte: c. Cels. VI, 680, nach Weisheit Sal. 7, 26. 2) Φῶς.

3) Tom. in Ioan. II, 64.

4) Tom. in Ioan. XIII, 235: πάντων μὲν τῶν γεννητῶν ὑπερέχειν, οὐ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμεν τὸν σωτῆρα καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὑπερεχόμενον (fort. ὑπερεχομένους) τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ὅσῳ ὑπερέχειν αὐτὸς (leg. αὐτὸν, aut ὑπερέχει) καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὐ τῶν τυχόντων. — οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί. Dieses fast leidenschaftliche Wort richtet Origenes gegen Herakleons Behauptung einer Wesensgleichheit der Pneumatiker und Gottes. Gewiß

des Sohnes. Jenes umfaßt alle Dinge, bis hinab zu dem vernunftlosen Dasein, dieses nur die Vernunftbegabten und Geheiligten, während zum Reich des heiligen Geistes allein diese Letzteren gehören [1]). Deshalb ist auch die Machtübung dort weiter, hier geringer. Und der Sohn regiert über die Unverständigen, Sinnlichen als Hirt; über die, welche die sichtbaren Dinge mit Verstand auffassen, als Christus, der sie durch seine irdisch menschliche Erscheinung zu dem Unsichtbaren, in die Himmelswelt emporhebt; über die, welche schon zur Erkenntniß des Unkörperlichen sich erhoben, als König und Eingeborener, seiner Gottheit nach [2]). Das ist sein Reich, doch ist wieder innerhalb dieses obersten Gebietes in demselben ein Gottesreich in besonderem Sinne, eine höhere Herrlichkeit, als die des Reiches Christi. Dieses Gottesreich innerhalb des Reiches Christi ist aller Friede, alles Licht im Geiste, während das Wort, welches diese Güter uns zuführt, und die äußeren Werke, die That, Gebiet des Reiches Christi

drückt es sehr stark die Unterordnung des Sohnes aus, und doch besteht sie auch hier nur in seinem Abhängigkeitsverhältnisse, vermöge dessen er in keiner Weise der Absolute ist. Mehr wollte Origenes nicht sagen, am wenigsten den Eindruck räumlicher Entfernung hervorrufen. Auch Novatian sagt (de Trinit. c. 17): Quamvis enim se ex Deo Patre Deum esse meminisset, nunquam se Deo Patri aut comparavit, aut contulit, memor se esse ex suo Patre, et hoc ipsum, quod est, habere se, quia Pater dedisset. Und wenn Origenes sagt, daß die Selbsterkenntniß des Vaters von sich größer ist als die Erkenntniß, die der Sohn vom Vater hat, so ist doch die Selbsterkenntniß des Sohnes von sich dem Inhalte nach nur ein um wenig Geringeres, als seine Erkenntniß des Vaters: ein ὅπερ καὶ αὐτὸ οὐ μακρὰν ἀποδεῖ τοῦ προτέρου, Tom. in Ioan. XXXII, 449.

1) De Princ. fragm. L. I, 8 p. 6; I, 127. 131. Der Sohn ist ὁ ἐν πᾶσι καὶ παρὰ πᾶσι λογικοῖς ἢ ἁγίοις, Tom. in Ioan. I, 14. Dieser Unterschied im Umfange der Reiche ist jedoch unerheblich, wenn man erwägt, daß das Vernunftlose bei Origenes nicht durch sich selber Werth hat, sondern lediglich der vernünftigen Schöpfung dienen soll. Nur Geist und Heiligung sind für ihn das Wahre, Wesenhafte.

2) Tom. in Ioan. I, 32.

sind [1]). Christi Reich nimmt ein Ende, aber Gott wird in Allen alles sein [2]), wenn der Sohn am Ende, nachdem ihm alles unterworfen worden, sich dem Vater unterwerfen wird [3]). Nicht als ob er nicht jetzt auch ihm unterworfen wäre: er selber ist es; nur insofern die, welche er erlösen soll, die Glieder seines Leibes, noch nicht sämmtlich und völlig dem Vater unterworfen sind, ist er es nicht [4]). Daß sie sich alle durch den Sohn dem Vater unterwerfen, ist das Endziel, worauf alles angelegt ist [5]).

Der Vater ist also Erster und Letzter, insofern von ihm und zu ihm alles ist, alles wahre Sein allein von ihm herrührt, und allein in ihm, im Einssein mit ihm, Bestand hat. Es ist alles, was neben ihm da ist, ein Secundäres aus dem Einen Primitiven, Vielheit aus der einen grundursächlichen Gottheit, und in ihr Einheit. In der Entfaltung zur Vielheit ist der Logos das erste Glied, von der einen Seite ruhend in der Ureinheit, der Gottheit, Ausstrahlung derselben, in welcher ihre ganze Daseinsfülle, in Vielheit gesondert, sich darstellt; von der andern Seite ist er Einheit der Vielheit der Geschöpfe. Von jener dem Schöpfer gleichartig, ist er auch vermittelst dieser anderen in eben der Weise erhaben über die Geschöpfe, in welcher wieder der Vater, als Grund des Sohnes, als allein Absolutes, ihn überragt. Und so ist er, wenn man beides zusammenfaßt, zwar Hervorbringung, aber doch in höherer Weise, als es die Geschöpfe sind; er mag den Namen des Geschöpfes führen, wenn man nur das Wort richtig

---

1) De Orat. 238: *καὶ οἶμαι νοεῖσθαι θεοῦ μὲν βασιλείαν τὴν μακαρίαν τοῦ ἡγεμονικοῦ κατάστασιν καὶ τὸ τεταγμένον τῶν σοφῶν διαλογισμῶν· Χριστοῦ δὲ βασιλείαν, τοὺς προϊόντας σωτηρίους τοῖς ἀκούουσι λόγους, καὶ τὰ μὲν ἐπιτελούμενα ἔργα δικαιοσύνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.* Dieses ist also das Reich des Kampfs und der Mühe, jenes, Ende alles Streites. De Princ. III, 313. Ähnlich Paulus 1 Cor. 15, 24.

2) Tom. in Ioan. I, 41.

3) 1 Cor. 15, 28.

4) Hom. in Ps. XXXVI, 660.

5) Hom. in Ps. XXXIII, 694. — Der Fehler dieser Logoslehre liegt

auffaßt [1]). Verschieden von den Geschöpfen ist er durch seine Stellung vor denselben in der Reihenfolge der Abstammungen von dem Vater. Denn anfangslos muß auch die Welt sein, weil es keine Zeit gab, wo sie nicht vorhanden war, anfangslos der Sohn, aus demselben Grunde; aber dem Sohn ist doch ein Vorher im Verhältnisse zur Welt beizulegen: er ist in dem zeitlosen Heute Gottes früher, als sie, ihre Mittelursache unter Gott, und bei Gott Früheres vor Allem [2]).

Zwischen dem Logos und der Welt ist noch ein anderes Mitt-

---

allein in der Fassung des Begriffs der vorweltlichen Persönlichkeit des Logos, in der Verwechselung der Begriffe Logos und Sohn. S. darüber das oben S. 85 Bemerkte. Auch in der Lehre vom heiligen Geiste verfehlt Origenes, wieder durch die Art, wie er seine Persönlichkeit auffaßt, das Rechte.

1) Der Sohn ist *ἀρχὴ δημιουργημάτων*, Tom. in Ioan. I, 19, *πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων* c. Cels. V, 606, und nach Col. 1, 15 der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Sprüchw. 8, 22 steht von ihm das *ἔκτισέ με*, welches auch Origenes anerkennen muß, und so nennt er ihn Einmal sogar auch *κτίσμα*, Fragm. L. de Princ. IV, 5 p. 80. Doch sieht man, daß er das Wort vermeidet. Und wenn er ihn oft, in ungenauem Ausdrucke, unter die *γενητά* stellt, so erklärt er doch auch diesen Begriff, das *γεννητὸν εἶναι* davon unterscheidend. Der Sohn ist *μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως*, c. Cels. III, 469. Er ist *ἀγένητος*, aber *γεννητός*, ib. VI, 643. So treffen des Epiphanius, Hieronymus, Augustinus und Späterer Anklagen nur den Ausdruck, und nicht die Vorstellung selber, wie schon Rufin zeigte. S. Huet. Origen. II, 2, 23.

2) Neben den Bearbeitungen der Trinitätslehre des Origenes von Guerike, Baur, Thomasius, Ritter, vgl. auch Fr. Guil. Gass, de Dei indole et attributis Origenes quid docuerit. Vratisl. 1838. Die Schrift von Adolph. Cappenberg, de Trinitate Origenis. Monaster. 1838. ist eine Erneuerung der Versuche von Maranus und Bull die Rechtgläubigkeit des Origenes im nicäischen Sinne zu retten. Ebenso Staudenmaier's Darstellung in der Philosophie des Christenthums I, 468. — Von der Anbetung des Sohnes ist oben S. 44 geredet worden. Sehr beachtenswerthe liturgische Bestimmungen darüber s. in Klöpper's Liturgik S. 160.

lere, der heilige Geist. Ist von dem Vater, dem allein ganz wahrhaft oder absolut Seienden, alles Sein, sowohl das des Sohnes, als auch überhaupt jedes andere niedere; und ist durch den Sohn, oder die in die Welt sich hineinbildende Vernunft, den Inbegriff alles Vernünftigen in den Geschöpfen, das Maß, die Ordnung, das Vernünftige in ihnen, so daß man sagen muß, für die Geschöpfe sei dasselbe auch zugleich von ihm: so giebt es wieder einen Ursammelpunkt und Inbegriff des Heiligseins derjenigen Creaturen, die es sein können, einen heiligen Geist, als persönlichen Gesammtstoff aller Charismen [1]), welche jene empfangen. Und wie der Vater und der Logos in eins sind, so fern der Logos zugleich Logos des Vaters ist, welcher ihn aus sich selber hat: so ist auch der heilige Geist wieder nur durch den Logos der heilige und alles, was er ist, ganz abhängig von ihm, alles, was zum Heiligsein gehört, das Sein, das Weisesein und die Vernünftigkeit, von ihm entlehnend [2]). Und so vermittelt dies alles der Geist, nicht für Gott und den Logos [3]), sondern nur nach unten hin, für die Geschöpfe. Auf diese Weise gehört der heilige Geist noch in den Kreis der Wesensentfaltung der Gottheit hinein, als Drittes darin [4]); aber er schließt sich auch zugleich an die geschaffene Welt aufs unmittelbarste, durch die

1) Tom. in Ioan. II, 62: *οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Nach 1 Cor. 12, 4. Diese *ὕλη χαρισμάτων* wird de Princ. II, 204 natura donorum genannt.

2) Ib. 61: *οὗ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον πνεῦμα, διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον, καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρὴ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινοιῶν.*

3) Comm. in Ep. ad Rom. VII, 593: Spiritus, — qui vere ex ipso Deo procedit, et *ceteris* omnibus vocabuli ac sanctificationis suae gratiam donat.

4) Tom. in Ioan. VI, 133: *τῆς προσκυνητῆς τριάδος.* Tom. in Matth. XV, 698: *ἡ ἀρχικὴ τριάς.*

Art seiner Entstehung. Er ist im eigentlichen Sinne Geschöpf, erstes Geschöpf vom Vater durch den Sohn [1]). Drei Kreise bilden sich auf diese Weise innerhalb der Wesensfülle Gottes, und zwar als eben so viele Grundbedingungen des Daseins einer Welt, oder als Grundarten des göttlichen Daseins, welchen ebenfalls drei Grundarten des geschaffenen Daseins entsprechen. Dasselbe muß vor allem, und mindestens, das Sein besitzen: es giebt eine vernunftlose Schöpfung; ein engerer Kreis ist die Gesammtheit der vernünftigen Geschöpfe; ein dritter die Zahl derer, in welchen der Geist der Heiligung wirksam ist [2]). Diese Kreise, ihrer Art nach concentrisch, haben jedoch nur für die Zeit des Werdens ungleiche Peripherie; am Endziel des Entwickelungsganges fallen sie ganz in einander, da alsdann alles vernünftige Dasein zum Heiligsein, dem vollkommenen In Gott sein, erhoben ist [3]). Das Vernunftlose hat gar kein wahres, ewiges Dasein; es verschwindet am Endziele, wie es im Uranfange fehlte. So besteht von dieser Seite wieder eine Gleichheit zwischen Geist, Sohn und Vater, und die Ungleichheit eben nur in der Ableitung des Geistes von dem Vater und dem Sohne, des Sohnes von dem Vater.

Vom Vater her ist auch der Geist, und von da wird er

1) Ib. II, 60: *τάξει πάντων* (leg. *πρῶτον*) *τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων.*

2) Fragm. de Princ. I, 8 p. 6: *ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὧν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱός, φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διικνούμενον.* Vgl. Fragm. L. IV, 6 p. 81. Dieser Gedanke entspricht theilweise dem des Clemens Strom. V, 730: *τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ* (*τοῦ θεοῦ*) *διαπεφοίτηκεν ἐπ' ὄσης πάντα.* — Man findet hier die dreifache Causalität für Schöpfung, Erlösung und Heiligung aufs stärkste hervorgekehrt, und doch muß sie auch hier auf eine Einheit wieder zurückgebracht werden.

3) De Princ. II, 202: Nos vero existimamus, quod participationem eius similiter ut sapientiae Dei et Verbi Dei absque ulla differentia creatura rationabilis omnis assumat.

fortwährend genährt [1]), vermittelst des Sohnes, von welchem er alles lernt und nimmt [2]); und nur in eben der Weise steht sein Wissen dem des Sohnes nach, in welcher das Wissen des Sohnes anders geartet ist, als das väterliche [3]). Der Geist empfängt alles, was er ist und hat, durch den Sohn, wie dieser alles vom Vater empfängt. Wie aber dennoch alles, was der Sohn hat, durch sein, vom Vater abgeleitetes, Wesen ihm eigen ist, so ist es auch mit dem Geiste. Er ist der heilige durch sein eigenes Wesen [4]), welches eben dies ist, daß es vom Vater durch den Sohn ist; hat in sich das Gute als ein ihm Wesentliches [5]), in seiner Einheit mit dem ganzen Willen Gottes [6]). So ist er Quelle der Heiligung für alle, die sie erlangen [7]), Vermittler unserer Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne [8]), gesendet vom Vater [9]), und bei ihm eintretend für uns, als Fürbitter für uns

1) Tom. in Ioan. XIII, 244: *οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν.*

2) Ib. II, 71: *ὅτι μὲν γὰρ καὶ αὐτὸ αὐτῷ μαθητεύεται*, nach Joh. 16, 14. 15.

3) Ib. l. c.: *εἰ δὲ μαθητευόμενον πάντα χωρεῖ, ἃ ἐνατενίζων τῷ πατρὶ ἀρχόμενος ὁ υἱὸς γινώσκει, ἐπιμελέστερον ζητητέον.* De Princ. I, 103; s. oben S. 285.

4) Hom. in Num. XI, 310: Puto ergo, quod sanctus Spiritus ita sanctus sit, ut non sit sanctificatus. Non enim ei extrinsecus et aliunde accessit sanctificatio, quae ante non fuerat, sed semper fuit sanctus, nec initium sanctitas eius accepit. Similique modo de Patre et Filio intelligendum est.

5) De Princ. I, 141: Immaculatum autem esse, praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum nulli substantialiter inest, sed sanctitas in omni creatura accidens res est. Ebenso Ib. p. 137. 157. 182.

6) Tom. in Ioan. XIII, 246.

7) De Princ. II, 204; IV, 374: participatione Spiritus sancti sanctus et spiritalis efficitur.

8) Ib. IV, l. c.: unum enim atque idem est Spiritus sancti participium sumere, quod est Patris et Filii: quippe cum una et incorporea natura sit Trinitatis. Vgl. Comm. in Ep. ad Rom. IX, 648.

9) Tom. in Matth. XIII, 595.

bei ihm [1]); auch gleichsam uns vorbetend, und in uns betend, was wir beten sollen [2]). So vollbringt er in denen, die er heiligt, sein Werk, und ruht in ihnen [3]). Er ist mehr, als die anderen geistigen Geschöpfe, ist der Geist, welcher sie beherrschen und heiligen soll [4]): das erste der eigentlichen Geschöpfe, und doch gleichfalls nach seinem Ursprunge nach in jenem Heute der Gottheit ein früherer, als die Welt; er ist die dritte der göttlichen Hypostasen [5]). Und dies ist sein wesentlicher Vorzug vor den Geschöpfen, daß während sie das Gute auffassen und bewahren, aber auch davon verlieren können, und wirklich verlieren, ihm durch sein Wesen eigen ist, es ewig unverringert zu bewahren.

Wie in dem zeitlosen göttlichen Heute das Dasein des Vaters vor dem des Sohnes, das des Sohnes vor dem des heiligen Geistes, obwohl um keinen Zeitmoment früher ist, eben so ist später als der Geist, und doch nicht zeitlich später, die ganze Zahl der Geister vorhanden. Durch des Vaters Willen, welcher als

1) Comm. in Ep. ad Rom. VII, 602. 2) De Orat. 199.

3) Hom. in Num. VI, 287: in aller Fülle, siebenfältig, in Jesu, dem Erlöser: ibid. l. c.

4) Spiritus principalis, — qui in his (multis spiritibus) principatum et dominatum tenet, — unus, qui vere ex ipso Deo procedit, et ceteris omnibus vocabuli ac sanctificationis suae gratiam donat. Comm. in Ep. ad Rom. VII, 593.

5) Ibid. VI, 580: Ipse enim Spiritus et in Lege, ipse in Evangelio, ipse semper cum Patre et Filio est, et semper est et erat et erit, sicut Pater et Filius. Diese Dreiheit nannte Origenes gewiß äußerst selten τριάς, trinitas. Nur zweimal ist dies Wort im Griechischen bei ihm nachzuweisen: Tom. in Ioan. VI, 133; in Matth. XV, 698. Das lateinische Wort haben die Übersetzer wohl öfter angebracht, als der Grundtext es forderte, und die trina singularitas, Prolog. in Cant. p. 30 (wofür der Cod. Belvac. *trinitas* lies't), könnte ganz Eigenthum des Rufin sein. Basilius führt (de Sp. S. c. 29) eine Stelle aus Origenes Tom. VI in Ioan. an, die auch das Wort τριάς enthält. Aber sie findet sich da nicht. Sie kann einem andern Ort entlehnt sein; vielleicht folgte Basilius einer andern Theilung der Tomen.

der Gute, getrieben durch sein Wesen, Wohlthat zu erzeigen [1]), vermittelst des Sohnes sie hervorbringt, ist sie eine für uns unermeßliche, und doch keine absolut unbegrenzte Zahl [2]). Und das Vernünftige, Geistige, dieses allein Wesenhafte der Welt, ist in allem Geistigen ein und dasselbe. Die Einheit des Göttlichen und des (wahrhaft) Menschlichen, des Geistigen in der Schöpfung [3]), ist der bewegende Grundgedanke in Origenes Lehre, von welchem sie ausgeht, und in welchem sie sich auch wieder zusammenschließt. Diese

---

1) De Princ. II, 219: Nullam habuit aliam creandi causam nisi propter se ipsum, id est bonitatem suam. Ib. IV, 378: — — volens Deus qui natura bonus est, habere quibus beneſaceret, et qui adeptis beneficiis suis laetarentur. So auch Clemens Strom. II, 444, nach Plato und Philo.

2) Fragm. L. de Princ. II, 6 p. 11. Hom. in Num. I, 276 nach Ps. 147, 4; Matth. 10, 30. Hier berühren einander theilweise Origenes Lehre und die der Eclogae ex Script. Prophet. Clem. Opp. II, 990: *ἄβυσσος γὰρ τὸ ἀπερίγραπτον κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν, περιοὐμενον δὲ τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ.* S. auch ibid. c. 6. Auch Irenäus lehrt eine bestimmte Zahl der Seelen, die Gott ins Dasein ruft, wie Plato, aus Scheu vor dem Maßlosen: adv. Haer. II, 33, 5. S. Ritter's Gesch. der christl. Phil. I, 360.

3) Nicht des Endlichen und Unendlichen, wie Baur (die Lehre von der Dreieinigkeit I, 124) es auffaßt. Die Fassung, welche ich vorziehe, vereinigt das Richtige in den Angaben, nach welchen die beiden Sätze, daß Gott das vollkommenste Wesen ist, und daß alle vernünftigen Creaturen vollkommene Freiheit des Willens haben (so Münscher und Gieseler), oder die Idee von Gott, dem absolut Seienden, in welchem Güte und Gerechtigkeit eins sind (Thomasius nach Mosheim), den Grundgedanken bilden. Irrig wird derselbe in Rheinwald's Repert. Jahrg. 1838 S. 9 im Grunde in die Behauptung gesetzt, daß die geschichtliche Weltentwickelung eine Naturnothwendigkeit sei. Diese Ansicht widerlegt Baur am a. O. S. auch de Princ. I, 109, wo Origenes sagt: quoniam *futurum erat* ut etiam deciderent aliqui a vita, — oportuit ante mortem esse talem virtutem, quae futuram dissolveret mortem. Nie sagt er: quoniam *oportuit* decidere. Und überall erscheint in Origenes Lehre die Sünde als freie That, nirgend als Naturnothwendigkeit.

Einheit ist das Uranfängliche und das Letzte, und zwischen Anfang und Ende liegt die Bewegung durch den Gegensatz hin, die Entfaltung des Weltlichen in seinem Abfall von dem Göttlichen.

Die Welt in ihrem Abfall.

Durch eine geistige Emanation leitete Origenes von der grundursächlichen Gottheit Sohn, Geist und Geisterwelt, in zeitlosem Momente, ab. Göttliches Leben ist auch in den geschaffenen Geistern, die unter dem Geiste Gottes stehen. Sie sind auch gewissermaßen göttlichen Geschlechts und Wesens, leben von Gottes Sein und Leben, an welchem sie empfangend theilnehmen, und welches sie ganz zu fassen die Bestimmung haben [1]), tragen ein Gottverwandtes

1) De Princ. IV, 381: Omnis qui participat alicuius, cum eo, qui eiusdem rei particeps est, sine dubio unius substantiae est uniusque naturae. — — Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae. Und in der Übersetzung des Hieronymus die Worte: Intellectualem rationabilemque naturam sentit Deus et unigenitus Filius eius et Spiritus sanctus, sentiunt angeli, sentit interior homo, qui ad imaginem et similitudinem Dei conditus est. Ex quo concluditur, Deum et haec (sc. creaturas rationabiles) *quodammodo* unius esse substantiae. Ibid. p. 383: Unde etiam consanguinitatem quandam per haec habere (homines) videntur ad Deum. Selbst die Worte Pleroma und Emanation finden wir, jenes Tom. in Ioan. XX, 331, dieses Fragm. L. de Princ. II, 1 p. 9: *τὸ ποίκιλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος „ἀπορρεύντων“*. Diese *ἕνας* war gleichsam *ἓν φύραμα*, nach Röm. 9, 21, aus welchem die verschiedenen Gefäße gebildet wurden. Ibid. III, 37. In den Excerpta Theodot. bei Clemens Alex. (Opp. II, 970. 971) treffen wir ganz diese Lehre an.

in sich [1]), Geist, Intelligenz [2]), Ausflüsse göttlicher Kräfte [3]), aber ohne Wesensgleichheit, wie sie, Gott lästernd, die falschen Gnostiker behaupten [4]). Wenn sogar dem Sohne dieselbe im eigentlichen Sinne abzusprechen ist, wie viel weniger können sie die Geschöpfe haben [5])? Die Geister sind nicht als Theile der Gottheit anzusehen. Dieser in Indien [6]) alteinheimischen, von den Pythagoreern und Stoikern, von Plato [7]) und den Neuplatonikern [8]) aufgenommenen Ansicht hatten sich frühere Kirchenlehrer, Justin, Tatian, die Clementinen, zugewendet [9]). Sie schien mit dem Buchstaben der Schrift [10]) vereinbar. Aber es verwarf sie schon Philo [11]), und Clemens von Alexandrien stimmte ihm bei [12]). Später kehrte sie dennoch in der Kirche wieder [13]). Origenes [14]) be-

---

1) De Martyr. 306: *οὐσίας λογικῆς ψυχῆς, ὡς ἐχούσης τι συγγενὲς θεῷ, νοερὰ γὰρ ἑκάτερα καὶ ἀόρατα, καὶ ὡς ὁ ἐπικρατῶν ἐπιδείκνυσι λόγος, ἀσώματα.* Darauf gedenkt er des Zuges in der Seele zu Gott.

2) Den sensus divinus, Prov. 2, 5: de Princ. IV, 383.

3) De Orat. 237: *μεταλαβών τις ἀπορρ̣οῆς θεότητος — — ὑφοῦ αὐτὴν τὴν δύναμιν, ἧς μετείληχε, θεοῦ.*

4) Tom. in Ioan. XIII, 237: *σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοούσιον τῇ ἀγενήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ εἶναι λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ θεῷ.* So Herakleon.

5) S. ebenda und zu de Princ. IV am a. O. meine Anmerkung.

6) S. Ritter's Geschichte der Phil. IV, 405.

7) S. Clemens Strom. V, 698.

8) Plotin. Enn. IV, 360: de Essentia animae. Ebenso Porphyrius (*πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμ.* Sent. 32, p. 283).

9) S. Keil Opuscc. p. 680.

10) 2 Mos. 2, 7. Apostelgesch. 17, 28.

11) De Sacrific. Abel. c. 28 p. 181. S. Ritter IV, 445.

12) Strom. II, 467; womit ibid. p. 493 nicht im Widerspruche ist, wenn es da heißt, daß sich ein Theil der göttlichen Kraft dem edlen Kämpfer mittheile. S. Baur's Gnosis S. 492.

13) Bei Synesius, Arnobius, Lactanz, wie es scheint auch bei Gregor. Naz. (Orat. XIV, p. 261).

14) Fälschlich von Hieronymus, Justinian und Späteren dieser Irrlehre angeklagt: Huet. Origen. II, 6, 3.

kämpfte sie mit Nachdruck, weil er sie in der häretischen Gnosis antraf, und gab über das Wesen des geschaffenen Geistes genauere Bestimmungen. Zwischen dem heiligen Geiste und den anderen niederen Geistern findet er eine unermeßlich große Kluft. Der Übergang ist wiederum gebahnt, wie zwischen Geist, Sohn und Vater; der heilige Geist ist erstes in der Reihe der Geschöpfe, aber es ist ihm eigen, das Gute von Natur zu besitzen. Das Wesen der anderen Geister ist Empfänglichkeit dafür vermittelst einer Freiheit, die es ergreifen, jedoch auch am Besitze des Guten sich sättigen, und in diesem Zustande Verminderung desselben erleiden und dadurch in das Böse hineingerathen kann. Der Sohn Gottes und der heilige Geist haben auch Freiheit, indem sie nicht etwa gut durch Zwang sind; aber ihrer Natur ist es eigen, mit freier Liebe ohne Aufhören das Gute zu umfassen; Freiheit und Nothwendigkeit sind für sie, wie für den Vater, in eins: die niederen Geister haben das Gute nicht als Wesenhaftes, sondern als Accidens in sich. Sie können es nicht nur verlieren, sondern verlieren es auch wirklich; obschon, da sie die Bestimmung haben, es zu fassen, nur um es wieder zu gewinnen, in stets erneuertem Streben. Auch nach dem Tode hört die Möglichkeit einer Bekehrung der Bösen keineswegs auf; nur im exoterischen Lehrvortrage mag dies behauptet werden [1]). Denn dies ist die Eigenthümlichkeit der Geister, welche nicht die Gottheit sind: die Bestimmung für das höchste Gute, die sie vermittelst ihrer Wahlfreiheit erreichen sollen. Was der Mensch ist, lehrt schon Origenes [2]), das soll er werden.

1) So geschieht dies von Origenes Hom. in Ier. XVIII, 241 auf Veranlassung des zerbrochenen Gefäßes Jer. 18, 4, wo er jedoch ausdrücklich erklärt, die Stelle nur κατὰ τὸ προχειρότερον aufzufassen, und eine tiefere Deutung folgen läßt: das zerbrochene Gefäß sei Israel in seiner Verwerfung: ibid. p. 242. Täuschungen aber, wie die, welche hier der buchstäbliche Sinn hervorbringt, sind vielen sehr heilsam: Ibid. XIX, 267.

2) Und eben dies führt Ehrenfeuchter aus, in seiner Entwicklungsgeschichte der Menschheit, Heidelb. 1845. S. 25 ff.

Dabei ist unsere Wahlfreiheit fortwährend Werk und Geschenk Gottes an uns, welcher durch beständige heilsame Einflüsse auf uns dem Übergewichte des Bösen in uns wehrt, und alles Gute uns darreicht, welches unser freies Wollen ergreifen soll [1]). Das Vermögen, zu wollen, wie die Kraft zum Guten, haben wir immer nur durch ihn, die Entscheidung nur ist unsere That; und insofern ist das unendlich Größere sein Werk, und was unser ist bei der That, im Verhältniß zu seinem Wirken dabei das unendlich Geringe [2]). Dies um so mehr, als jeder gute Anfang auf unserer Seite wieder des besonderen göttlichen Beistandes bedarf [3]). Durch den heiligen Geist gewährt Gott ihn, nach dem Maße unserer Würdigkeit [4]), und so ist jede unserer Thaten eine Mischung eigenen Wählens und göttlicher Beihülfe [5]).

Man sieht, Origenes ist auf dem Wege, über der Wahlfreiheit eine höhere, wahre Freiheit, die materiale, oder die freie Hingebung an das Gute, aufzufinden; denn man kann nur annehmen, daß er, wenn er Gott selber, wie dem Sohne und dem Geiste, doch auch Freiheit beilegt, eben diese wahre Freiheit ihnen zuschrieb. Aber ganz beschäftigt mit dem Widerspruche gegen jene Leugnung und Zerstörung der Wahlfreiheit, welche wir in den dualistischen Lehren der heißeren Zone, wie im neuplatonischen Pantheismus antreffen, weis't er, wo er von der Freiheit redet, immer nur jene formale Seite auf. Immer erklärt er sie für die unbedingte Möglichkeit, von dem Höheren zum Niederen hinabzusteigen, oder, wie er es auffaßt, aus dem vollen Besitz des Guten zu einem theilweisen Aufgeben davon, vom wahren Sein zum falschen, nichtigen, Nichtseienden oder Bösen, sich zu wen-

1) S. oben S. 34.

2) Fragm. L. de Princ. III, p. 35.

3) Hom. in Ierem. VIII, 170; Comm. in Ep. ad Rom. IV, 522; de Princ. III, 279.

4) Sel. in Ps. p. 571.

5) Ibid. p. 672. Tom. in Matth. XII, 561.

den, und wieder hievon zu dem Beſſeren hinaufzuſteigen. Und nirgend iſt ſein Syſtem minder abgerundet und loſer zuſammengeſchloſſen als an dieſen Ausgangspunkten, in der Lehre von den erſten und letzten Dingen; zum Beweiſe, daß er es nicht von dieſen Punkten her, ſondern aus der Mitte herausbaute, wobei ſich zuletzt, gleichſam in der Peripherie des Ganzen, unzulänglich erwies, was in ſeinen Anfängen genügend gefaßt ſchien. Sein Begriff der Freiheit, die er mit der Vernunft weſentlich verbunden denkt [1]), faſt ganz in der ſtoiſchen Weiſe, gründet ſich auf die Beobachtung der bedingten menſchlichen Freiheit, wie ſie erſcheint, wo Gutes und Böſes ſchon neben einander in dem, welcher handelt, angetroffen werden. Anſtatt es zu bemerken, daß in dieſem Zuſtande bereits Unfreiheit iſt, und ſo die wahre Freiheit noch eine ganz andere Seite haben müſſe neben dem Moment des Wählens, ſteigert er nur das Wählenkönnen, und findet ſo das Weſentliche der Freiheit in dem völlig ungehemmten Wahlvermögen [2]). Dies konnte für ihn genügen, bei ſeiner reinen, willensſtarken Natur; wo hingegen die überwältigende Kraft des niederen

---

1) *Τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἡ προαίρεσις, ἡ τῶν λογικῶν κίνησις*, auch *τὸ ἡγεμονικὸν* und *λόγος*, ſofern Vernunft und Selbſtbewegung (Verinnerlichung und Äußerungsvermögen, theoret. und prakt. Vernunft) eins ſind: *οἶμαι δὲ, ὅτι ἡ τῶν λογικῶν κίνησις δι' αὐτῶν ἐστι κίνησις*, de Orat. 206. Rationabiles ipsae creaturae, sicut frequenter ostendimus, — arbitrii facultate donatae sunt: de Princ. II, 220. Ib. III, 246: Natura rationis huius, quae est in homine, habet in se vim dignoscendi boni vel mali, idque cum discernit, inest ei facultas etiam eligendi quod probaverit, in eligendo quidem quod bonum est laudabilis, in sequendo vero quod turpe vel malum est, iure culpabilis.

2) Ein Angriff auf manche Punkte in Origenes Lehre von der Freiheit iſt Methodius Schrift *περὶ αὐτεξουσίου* bei Gallandi Tom. III, 761, obgleich hier nicht Origenes, ſondern ein Valentinianer als Gegner hingeſtellt iſt. Und auch dem Methodius iſt doch unſere Freiheit eben unſere von Natur uns eigene Kraft, der Verſuchung widerſtehen zu können (p. 771; vgl. Phot. Cod. 234). Die Pſeudoclementinen ſtehen ganz auf Origenes Seite. S. Hom. II, 15; XI, 8; XV, 7. 8.

Triebes, wie auch wieder die Gegenwirkung des Höheren, stark empfunden wurde, beides wie eine Macht von außen her, — im glühend heißen Nordafrika, bei Augustin, mußte sich ein ganz anderer Begriff gestalten. Für Origenes war die Freiheit hinlänglich erklärt, wenn er sie als Freiheit im Wählen faßte. Und in der That ist diese Seite des Begriffs, welche die spätere Rechtgläubigkeit allzu sehr zurückstellte, ein wesentliches Moment im Begriff der creatürlichen Freiheit, nicht minder wesentlich, als jenes andere, materielle, die Hingebung an das Gute. Wo einmal Sünde ist, freilich da ist der Mensch auch zu ihr hingeneigt, und die Wiederkehr zum Guten gelingt ihm viel schwerer, als das Fortwandeln im Bösen: nach den Gesetzen des Falles in der Körperwelt nimmt auch der geistige Fall an reißender Gewalt nur zu, so lange jede Hemmung ausbleibt [1]). Aber in allen Einflüssen des Guten, der erlösenden Gnade um uns, wie in dem gesteigerten Unheil bei gesteigertem Bösen, liegt ein Gegengewicht, und wenn dem Lasterhaften, welcher tief gesunken ist, der neue Aufschwung zum Guten nur in gewaltigem inneren Kampfe gelingen kann, so sind auch die Antriebe dazu für ihn in demselben Maße mächtig, in welchem seine Thatkraft geschwächt ist. Nicht minder verringert sich die bewegende Kraft zum Guten, die für unser Handeln in dem Anblick des Elendes, welches gemildert sein will, in dem guten Beispiele und der Macht der zum erstenmale, als ein Neues,

1) So lehrt Gregor v. Naz., Origenes Schüler, daß es den Engeln leichter ist, im Guten zu beharren, als den Menschen, und daß diese nicht alle dieselbe natürliche Güte besitzen. S. Ullmann's Gregor v. Naz. S. 433. 495. Gregor steht zwischen Origenes, dem er in einzelnen Beweisführungen sich gänzlich anschließt, und Augustin etwa in der Mitte, mehr zu Pelagius, als zu diesem hingewendet. Und auch bei Origenes finden wir die Behauptung eines Erstarkens im Guten, durch Entwickelung des Vernünftigen in uns. Er spricht von einem *βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλόν, ἢ ἐγγύς γε τοῦ βεβαιωθῆναι γεγενημένος.* De Princ. III, 14. Wie schade, daß er in seinem ganzen System hierauf so wenig eingegangen ist.

aufgefaßten Heilslehren, von außen kommt, in eben dem Grade, in welchem die freie Entscheidung für das Gute, durch Übung, leichter wird [1]). So ist wirklich ein Gleichgewicht zwischen Antrieb und Kraft der Willensentscheidung immer vorhanden. Die Wahlfreiheit, diese Möglichkeit des Guten, bleibt dem Menschen, durch alle Zustände seines Sinkens und Aufsteigens hindurch, ebenmäßig bewahrt; aber seine wirkliche (materielle) Freiheit, sein Freisein im Guten, wird inzwischen erhöht oder verringert, gewonnen oder verloren. Das Wählenkönnen ist als solches das lediglich Formale im Begriffe der Freiheit; nicht eigentliches Wesen derselben, nur ihre Erscheinungsseite. Und in der That, unsere Wahlfreiheit ist im Vergleiche zu dem allen, wodurch sie bedingt und bestimmt wird, zu der Summe des von Gott Gegebenen und Gesetzten, wovon sie abhängt, das unendlich Geringe: nach innen, in sich, ein unendlich Großes, ist sie nach außen hin das völlig Verschwindende. Die Zeit und der Ort, wo wir geboren werden sollten, die Verhältnisse, unter welchen wir aufwuchsen, alle Einflüsse, die uns berührten, alle Lebenszustände, die wir nicht abändern können, die eigene innere Ausstattung unseres Geistes und unser Körper: wir müssen dies alles ungefragt nehmen, wie es uns gegeben ward. Innerhalb genau abgemessener Grenzen hat unsere freie Selbstbestimmung ihr Gebiet, und nur der Moment der Willensentscheidung ist unser; das Gelingen oder Mißlingen der That und ihre Folgen sind unserer Macht entnommen. Und unsere Entscheidung ist abhängig von eigenen früheren Willensbestimmungen und Anderem, was diese bedingte: wie viel bleibt da, was wahrhaft unser eigen ist? So giebt es denn einen Standpunkt der Betrachtung, für welchen Gott alles ist, und nichts das eigene Wollen. Auch diese Ansicht hat, wie die Hervorhebung der Wahlfreiheit, ihre Berechtigung; es giebt beides nur mit einander das Wahre, und es

1) S. Butler, Analogy of religion (ed. Oxford. 1833), p. 39.

mußte erst das eine, später das andere vorwiegen in der dogmatischen Auffassung, bevor jenes gefunden wurde. Ganz hat Origenes auch diese zweite Seite des Begriffs, unsere Abhängigkeit beim Wählen, nicht übersehen; aber daß die Freiheit selber wesentlich freie Hingebung an das Gute ist, — die vermittelst der Wahlfreiheit erst entsteht, — diese ihr Werden, sie selber Beharrliches und als fertiges Gewordene unverlierbar, unveränderlicher Besitz: diese Seite des Begriffs hat ihm sich gänzlich entzogen; und indem er nun für den Menschen auf alle Zukunft nichts Höheres, als die Wahlfreiheit zu gewinnen weiß, ist er genöthigt, ein ewig unbeharrliches Sein im Guten, eine endlose Möglichkeit und Wirklichkeit erneuten Abfalls zu lehren. Dies ist die öde, durchaus unbefriedigende Seite seines Systems, für die uns nur die damit verbundene großartige sittliche Strenge der Weltbetrachtung einigermaßen entschädigt. Es ist wieder Paulus, bei welchem Origenes auch hier vorzugsweise, wie für alle Theile seines Systems, die biblische Begründung sucht; und in der einen Seite des Lehrbegriffs dieses thatkräftigen, aus großen Irrthümern zur Freiheit hinangelangten Kämpfers ließ sich einiges Entsprechende auch auffinden.

Aus jenem ursprünglichen und ewig bleibenden Unterschiede zwischen dem heiligen Geiste und den übrigen Geschöpfen, wonach das Gute, für jenen unveränderlicher Besitz, für diese in jedem Augenblick Ergebniß eines zwischen Gut und Böse in die Mitte gestellten Wählens ist, ergiebt sich eine fernere, zeitweilige Ungleichheit. Im heiligen Geiste vereinigt sich fort und fort alles Gute, dessen er selber und die Creaturen fähig sind; er ist Inbegriff und Quelle alles creatürlichen Guten: die Creaturen besitzen in jedem zeitlichen Momente dasselbe nur theilweise. Es ist ihre Bestimmung, das Gute, und zwar auch ganz, zu fassen, aber diese allgemeine und für alle gleichmäßig vorhandene Bestimmung ist im Grunde nichts anderes, als die Intelligenz, das Denkver-

mögen an sich, ein Oberes über dem Besonderen, Individuellen in uns, ein außerzeitliches, vorweltliches Sein der Geister. Diesem Geistigen in den Geistern, im Gegensatze zum Psychischen, schreibt jedoch Origenes nicht nur ein uranfängliches Dasein zu, woran ihr zeitliches Sein sich anknüpft, und wohin es auch endlich zurückkehrt: er faßt dasselbe auch als ein schon persönliches, ein Dasein, welchem Selbstbewußtsein und Freiheit eigen ist, weil beides wesentlich der Intelligenz beiwohne. Es ist jene reine Geistigkeit für die Individualisirung der Geister der Ausgangspunkt, in welchem noch alle das Gleiche haben, alle sowohl einander, als auch dem Umfange dieses idealen Besitzes, nicht seiner Art nach, dem heiligen Geiste gleich. Sie haben vermöge jener Bestimmung für den vollen Besitz alles Guten eben in ihr der Idee nach, und sofern sie lediglich Geistigkeit, Intelligenz sind, oder „in vorweltlichem Momente" dasselbe, was der heilige Geist vor, wie in Zeit und Welt, wirklich, als ein ihm wesentlich Eigenes, besitzt. So stehen auch sie wieder dem Geiste, wie der Sohn dem Vater, der Geist dem Sohne, von einer Seite gleich; von der andern sind sie wesentlich von ihm verschieden. Wie nehmlich ihre Freiheit, eben als ewig Wandelbares, von jeher aus dem regen Erfassen des vollen Guten in ein Nachlassen übergehen konnte, so ist auch von jeher wirklich ein solches Nachlassen eingetreten: bei jedem in individuellem Maße, bei allen, weil alle, — mit einander ein in sich verbundenes Ganze, — an den Zuständen aller theilnehmen, in irgend einem Grade. So ist es geschehen. Eine Verringerung des Guten in den Creaturen, welches sie, durch Anschauung, in sich aufgenommen, eine Abwendung von demselben, ein Fall ist erfolgt. Die Wirklichkeit, wie sie jetzt ist, beweis't es, und der Begriff der Freiheit, wie ihn Origenes bestimmt, schließt die vollste Möglichkeit der Sünde ein. An der Frage, warum die Geister nicht etwa im Guten ewig beharrten, geht er mit Recht vorüber. Gewiß, wenn das erwiesenermaßen oder voraussetzlich vollkommen Mögliche sich zutrug, so ist nicht weiter der Grund

davon, sondern nur noch die Art, wie es geschahe, nachzuweisen. Es ist schon dem Origenes, wie dem Augustinus, das Böse an sich das Irrationale, in sich Nichtige, Grundlose, oder Unbegründete, das nicht Ewige, nicht Wahre. Und so stellt er einen vorweltlichen Moment der Sündlosigkeit, der Gleichheit aller Geister, vor den Anfang ihrer jetzt wirklichen Verschiedenheit in Sünde; eine Gleichheit, die, nach seiner Auffassung, ein an sich Veränderliches ist. Eben so ist auch die Verschiedenheit nur eine zeitweilige, welche so wenig die uranfängliche Gleichheit, als die Wiederherstellung derselben, das einst wieder wahre, volle Sein bei allen, ausschließt. Und noch jetzt sind sie, durch diese Bestimmung für das Endziel, wie durch das für alle gleiche Mittel, es zu erreichen, die in allen unveränderlich gleiche Freiheit, und die für alle gleiche, vergeltende Gerechtigkeit, einander auch wieder gleich. Die Ungleichheit ist das Vorübergehende, Spätere, Secundäre; Gleichheit das Bleibende, das Frühere und Primitive. So ist die Welt der geistigen geschaffenen Wesen ein in sich gleichartiges und geeinigtes Ganze, in mannichfachster Vielheit, vermittelst der Freiheit aller. Dieselbe Bestimmung, gleiches Endziel, gleiche Mittel haben alle; nur der Grad, in welchem sich jeder von seiner Bestimmung entfernte, dem Ziele sich näherte, die ihm gewährten Mittel anwendete, ist ein anderer bei jedem.

Hätte doch Origenes den Gedanken, die Gesammtheit der Geister als zusammengehöriges Ganze, innerhalb dessen der Einzelne das, was er ist, nur durch das Ganze und für dasselbe ist, tiefer erfaßt. Er würde so eine Gleichheit aller in der für alle gleichen Berechtigung, in dem Ganzen zu sein, und an der vollen Verwirklichung des Guten innerhalb desselben vollen Theil zu nehmen, neben jener Ungleichheit, die lediglich Folge des freien Ergreifens oder Versäumens ist, haben auffinden können. Die Zustände, in die wir nach diesem Leben übergehen, die vielen Wohnungen im Himmel, entsprechen dem Verhalten der Einzelnen auf Erden. Aber es bedarf, um die Gerechtigkeit Gottes zu retten,

keiner vorweltlich verwirklichten Gleichheit; und die Materie läßt sich sehr wohl der Welt der geschaffenen Geister als Vorbedingung ihrer Verwirklichung zur Individualexistenz voranstellen, nicht als lediglich Begränzendes, Beengendes, Negatives, sondern, wie es wirklich auch ist, als Mittel der Veräußerlichung des Innerlichen, des Erscheinens und Handelns. Allein der ganze philosophische Geist jener Zeiten widerstrebte dieser Auffassung. Die Materie galt, unter den Einflüssen des Druckes, welchen die klimatischen Verhältnisse auf eine viel entartete Sinnlichkeit ausübten, für böse an sich, für die Quelle der Sünde. Bis so weit folgte Origenes nicht, weil die Schrift dem gänzlich entgegen war; aber doch betrachtet auch er die Materie als ein erst in Folge des Abfalls der Geister Vorhandenes, als Kerker für sie, oder bessernde Zuchtanstalt, wo sie die Schuld ihres vorweltlichen Daseins büßen und tilgen [1]). Und diese Ansicht hat man noch in unseren Tagen theilweise erneuern mögen [2]).

Die ursprüngliche Gleichheit der Geister in jenem zeitlosen Momente, deren Dauer auf keine Weise gemessen werden kann, wurde gestört, indem, gesättigt von dem vollen Anschauen und Genusse des ewigen Urguten im Vater, Sohne und Geiste, dieser unmittelbaren Intuition, die Geister in eine Erschlaffung hineingeriethen, und so ein Abfall der Einzelnen, in mannichfachst verschiedenen Graden, nach Maßgabe des völligeren oder minderen Ablassens vom Guten, eintrat [3]). Der Anfang und zugleich

1) S. oben S. 18.

2) Julius Müller, in seiner Lehre von der Sünde, behauptet ein vorzeitliches Sündigen der Seele. — Der Geist, die Wahrheit, die Liebe, oder das Denkvermögen, und alles Göttliche in uns, wodurch wir göttlichen Geschlechts sind, ist das Ewige in uns, vor uns und über uns: aber unser individuelles, persönliches Dasein ist das lediglich in der Zeit Gewordene, und in diesem, nicht in jenem, nimmt die Sünde ihren Ursprung; sie ist nimmermehr in das Gebiet des Ewigen zu legen.

3) S. oben S. 111. Auch Tom. in Ioan. XIII, 247.

das Äußerste dieses Abfalls ist die Sünde des Teufels [1]), welcher, in jener Sättigung, des gewonnenen Besitzes stolz sich überhob [2]), als verdanke er sich selber die ihm geschenkten Vorzüge [3]). Keiner ist Urheber des Bösen in ihm, als er selber: er ist vaterlos, und nur irrthümlich glaubt man, die Schrift rede von einem Vater des Teufels [4]). Dagegen läßt sich eine Trini-

1) Jeder Feind des Guten ist ein Satan, im eigentlichen Sinne ist es (*κυριώτερον δὲ ἀντικείμενός ἐστιν*) *ὁ πρῶτος πάντων εἰρηνευόντων καὶ μακαρίως διαγόντων πτεροῤῥυήσας, καὶ ἐκπεσὼν τῆς μακαριότητος*, nach Ezech. 28, 15. 19. c. Cels. VI, 666. Er ist *ὁ πρώτως πονηρὸς πατήρ*, als Böser von keinem anderen Vater her: *οὐδὲ γὰρ ὑπέστησέ τις ἐν αὐτῷ πατὴρ τὴν πονηρίαν, ἀλλ' ἡ ἀπὸ θεοῦ ἐκτροπὴ γεγέννηκεν αὐτήν*, Tom. in Ioan. XX, 335.

2) Hom. in Ezech. IX, 388: Quod ergo est peccatum maius omnibus peccatis? Utique illud propter quod et Diabolus corruit. — Inflatio, superbia, arrogantia peccatum Diaboli est, et ob haec delicta ad terras migravit de coelo. Hier ist es die Selbstüberhebung in der Eigenheit des Daseins, der Ichheit, worin Origenes den Ursprung der Sünde findet. Das Geschöpf hört auf, das Empfangende zu sein; es sucht für und in sich selber das Gute; dieser Irrthum, das Selbstische, die Selbstsucht, ist die Sünde. Schade, daß Origenes nicht diese Spur verfolgte. Die Creatur ist das ewig Weibliche, Empfangende im Verhältniß zu dem Schöpfer, ihrer Bestimmung nach. Daß sie sie verläßt, für sich selber sein und gelten, auf sich alles beziehen will, statt auf das All, das Ganze, Gott, sich zu beziehen, das ist die Sünde. Da sie nach Origenes lediglich freie That ist, so erscheint bei ihm der Teufel für das vorweltliche Dasein stets mehr als Anfänger, erster Sündiger, als daß er als Verführer dargestellt wäre. S. Tom. in Ioan. XX, 341: *ἀρξάμενος ἀπ' ἀρχῆς*, und folgerichtig ist es, wenn Origenes den Ursprung der Sünde nicht im Nichtwissen finden kann, (ib. p. 362), sondern dasselbe als falsches Licht, Irrthum, Schein, erst aus der Sünde entstehen läßt (Hom. in Iud. I, 459). Ihr eigentliches Wesen ist: *ἑκούσιος κακοποιία*, Tom. in Matth. XII, 515.

3) De Princ. III, 25: *ἑαυτῷ χαρισάμενον ἃ εἶχε προτερήματα, ὅτε ἄμωμος ἦν.* Nach Luc. 14, 11 sei er erniedrigt worden, weil er sich selbst erhöhte.

4) Tom. in Ioan. XX, 333, 336, zu Joh. 8, 44, wo man einen Vater des Teufels finden wollte.

tät des Teufels lehren, wenn man die Lüge, seine Selbstoffenbarung, seinen Sohn, und sein Hineinwirken in andere Geister seinen Geist nennen will [1]). Mit seiner Sünde zugleich erfolgte, da alle, an den Zuständen aller theilnehmend, ein Gesammtes bilden, ein allgemeiner Fall: Verringerung des Guten in allen Einzelnen, die stufenweise bis zu einer gänzlichen Verarmung sich erweitern kann. So wird Erkenntniß und Fertigkeit jeder Art, in Mathematik und Medicin, wenn man aufhört darin weiter zu streben und das Erworbene festzuhalten, nach und nach gänzlich verloren. Es kann aber auch das Verlorene, durch zeitig erneuerte Bemühung, alsbald wiedergewonnen werden. Alles liegt allein an unserem Verhalten [2]). Die gefallenen Geister haben ihre uranfängliche Bestimmung, — das gesammte Gute, das wahre Sein, durch immerwährende Hingebung daran und freithätige Aufnahme sich zu eigen zu machen, — nicht festgehalten; sie haben aufgegeben von dem, was sie haben konnten und hatten, von der freien Liebe zum Guten, dem Glühen dafür; sie sind erkaltet in dieser Liebe. Nicht als ob dieselbe gänzlich, selbst ihre Möglichkeit, erloschen wäre: dies würde einer geistigen Vernichtung gleichkommen, welche durch die ewige Bestimmung der Geister, zu sein, oder zu werden, was sie sein sollen, ausgeschlossen ist [3]): ein Geistiges, oder Verbindung mit dem Urguten, ist allen, ein Lieben desselben, in mannichfachst verschiedenem Grade, den Meisten, ein mindestens unbewußtes Verlangen und Trachten danach allen ge-

---

1) Comm. in Ep. ad Rom. V, 562. Und in Matth. XI, 485 nennt er den Antichrist, anderwärts jeden, der des Teufels Werke thut, des Teufels Sohn. S. Huetius zu d. St., wo auch verwandte häretische Ansichten erörtert werden.

2) De Princ. I, 133. Fragm. L. I, 9 p. 6: ἐξ ἰδίας αἰτίας τῶν μὴ προσεχόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως γίνονται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ᾽ ἔλαττον. Vgl. ib. Fragm. 13.

3) De Princ. IV, 379.

blieben [1]), mit Ausnahme des Teufels, bei welchem nur noch die Möglichkeit dieser Liebe sich findet. Der gefallene Geist ist erkalteter Geist oder Psyche, zeitliches, zwischen Gegensätzen sich bewegendes Bewußtsein, endlicher Verstand, der nur stückweise erkennt, nicht mehr in unmittelbarer Anschauung; wobei jedoch mehr oder minder eigentlich Geistiges, Reges gewahrt blieb [2]).

So ist die Sünde ihrem Wesen nach Verminderung des wahren Seins, Verlust und Mangel des Guten [3]), und, da das wahre Sein eins ist mit dem Guten, Gegensatz desselben, als das nicht Seiende, das Nichtsein und in sich das Nichts. Das Böse hat kein Dasein in sich selber [4]), ist auch nicht Substanz in dem, woran

---

1) In jedem bösen Menschen, selbst in einem Judas Isch., muß etwas Gutes, in jedem Guten ein Böses sein: Comm. in Ep. ad Rom. IX, 664.

2) De Princ. II, 213. Fragm. L. II, 5 p. 10. Er leitet das Wort ψυχή von ψῦχος und ψυχάω ab. In der That stammt es von ψύχω, athmen, hauchen, und ψῦχος ist der Hauch (der Luft), die Kühle.

3) De Princ. II, 216: Certum namque est, malum esse bono carere. Der Fall heißt bei Origenes diminutio (μείωσις), de Princ. II, 133; das Böse das ἀνυπόστατον, οὐκ ὄν, οὐδέν, Tom. in Ioan. II, 65. Ebenso Augustin. Confess. VII, 12: malum non est substantia. Ibid. 13: Deo et universo nihil malum esse. Es ist dasselbe conversio a maiori bono ad minus bonum, defectio ab eo, quod summe est, ad id quod minus est, cet. S. Jul. Müller von der Sünde I, 69.

4) Tom. in Ioan. l. c.: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, ὁ πατήρ· οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν. ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, ἢ τὸ πονηρόν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. Dieser Auffassung bleibt Origenes beständig treu. S. c. Cels. IV, 553. Und Sel. in Ps. p. 677 sagt er, daß man sogar den Sünder selber, mit der Schrift (1 Cor. 1, 28, Esth. 14, 11), einen Menschen, der nicht ist (nämlich sofern er Sünder ist), nennen dürfe. Doch bleibt ihm stehn, daß Gott nur die Sünde haßt, den Sünder aber liebt: ib. p. 809, zu Ps. 119, 113; c. Cels. I, 384; und daß, obschon die Sünde als das in sich Vieltheilige, Zerrissene, innere Verwirrung ist, die innere Einheit des Menschen zerstört (Hom. in I. Regn. I, 483; Hom. in Ezech. IX, 387; X, 591), doch der Sünder nicht aufhört, Person zu sein.

es haftet; es ist immer nur Accidens, in der Seele eine Beschaffenheit [1]), und überdies in sich das Maßlose, Ungeordnete, Unbegrenzte [2]) und in sich Vergehende [3]); es ist nicht wahrhaft: nicht, als ob es bloßer Schein, oder gar nicht wäre, sondern als wirkliche Abwendung von der Fülle des wahren Seins zur Leerheit, zur Eitelkeit und dem geistigen Sterben [4]). Es giebt nämlich ein zwiefaches Leben und einen zwiefachen Tod: sittlich indifferentes Dasein, wie es auch die vernunftlosen Wesen haben, Leben als bloßes Vegetiren ohne höheren Gehalt, — und wahres, göttliches Leben in der Gemeinschaft mit dem, der das Leben ist; es giebt, auch für jenes niedere Leben, eine Auflösung oder Zerstörung, einen Tod, welcher kein Übel ist, — und daneben Verlust des göttlichen, wahrhaftigen Lebens, dieses größte der Übel. Die Sünde ist nichts anderes als dieser geistige Tod.

Urheber der Sünde ist in keiner Weise weder Gott [5]), noch eine, durch ein neben ihm vorhandenes und gleichfalls absolutes böses Princip, nothwendige Verschiedenheit der Seelennaturen [6]); auch nicht an sich die Vernunft, durch die freilich insofern

---

1) De Princ. I, 136.

2) C. Cels. IV, 551: *ἀόριστον εἶναι τὴν κακίαν, καὶ τὰ κακὰ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἄπειρα* — entgegengesetzt dem, was in Maß und Ordnung da ist.

3) In Cantic. IV, 88: Non enim decidentia de homine vitia ad aliquam aliam substantiam peccatorum congregantur, sed sibi abeunt, et in semetipsa resoluta evanescunt, atque in nihilum rediguntur.

4) Die *ἀληθῶς ζωή* ist allein in dem Sohne: Tom. in Ioan. I, 31; II, 71; das Leben in der Sünde ist ein Leben des Todes: Ib. II, 69; XX, 341. 360; de Princ. I, 109. Der (geistige) Tod ist *χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ θεοῦ*, Tom. in Ioan. XIII, 233, oder ein *ἐξέρχεσθαι ἀπό, ἔξω γίνεσθαι, ἔρημον εἶναι θεοῦ*. Ib. XXXII, 409; de Princ. I, l. c.: non enim aliud est mors, quam a vita (i. e. Verbo) discedere; also Privation, nicht bloße Negation. S. Neander KG. I, 3, 702.

5) Tom. in Ioan. II, 64. Die Sünde ist Joh. 1, 3 auszunehmen. C. Cels. VI, 675: *ὅτι κακὰ μέν, ἢ τὴν κακίαν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς πράξεις ὁ θεὸς οὐκ ἐποίησε.* Vgl. Ib. III, 492.

6) Wie die falschen Gnostiker behaupteten. So gäbe es keinen sittlichen

die Sünde ist, als sie nur im Gegensatze zu ihr da ist [1]). Auch nicht die Materie [2]), die später, als die Sünde ist, nebst den an sich guten Körpertrieben [3]), und nicht die Freiheit selber ist Grund des Bösen, sondern allein die freie That der Abwendung von Gott, dieses von ihm nicht geordnete, vielmehr nur von ihm nicht verwehrte [4]) Heraustreten des Geistes aus dem Hangen an ihm und dem Nehmen aus seiner Fülle. So ist das Böse nicht aus ihm, und doch seiner Leitung nicht entnommen [5]); wie dies in der Weltregierung sich erweist, wo das Böse auch dem Guten dienen muß [6]).

Die Psyche ist als solche ausgeschieden aus dem Besitze des vollen Guten: nur theilweise hat sie es noch. Schon uranfänglich begrenzt durch die Nothwendigkeit, das den Geistern accidentelle Gute durch freie Willensacte zu eigen zu nehmen, ist sie jetzt von neuem beengt, durch eben jenes geschmälerte Besitzen. Die Seelen haben nunmehr das Gute in individuell verschiedenem, und sogleich auch nicht nur materiellem, sondern schon gleichsam geformtem, gestaltetem Dasein [7]). Wenn nehmlich die Geister uranfänglich

---

Unterschied zwischen gut und böse, und dagegen eine Substanz des Bösen, die doch ganz zu leugnen ist: de Princ. I, 137.

1) Tom. in Ioan. II, 67: *οὐκ ἂν εἴη ἁμαρτία μὴ ὄντος λόγου, νόμου κ. τ. λ.*

2) C. Cels. IV, 554: *τὸ δὲ τὴν ὕλην — αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν, καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀληθές.*

3) Tom. in Ioan. XX, 334.

4) C. Cels. VII, 742: Verwerflich ist die Meinung, *πάντα τὰ ἀπὸ κακίας κατὰ γνώμην διοικεῖσθαι τοῦ θεοῦ· ὅπερ οὐ ταὐτόν ἐστι τῷ· οὐ κωλύοντος τοῦ θεοῦ γίνεται.* Sel. in Ierem. 287: *ἡμεῖς ἄρα τὴν κακίαν ἐκτίσαμεν ἑαυτοῖς.*

5) Non quidem a Deo, nec tamen sine Deo: de Princ. III, 28.

6) C. Cels. IV, 356: . . . *κἂν συγχρήσηται τῇ κακίᾳ τῶν φαυλῶν εἰς τὴν διάταξιν τοῦ παντὸς ὁ θεὸς, κατατάσσων αὐτοὺς εἰς χρείαν τοῦ παντός.* Hom. in Num. XIV, 323: Deus non solum bonis utitur ad opus bonum, sed et malis.

7) Wie Körper, Haltung, Stimme der Menschen verschieden sind: hoc modo arbitror esse etiam in animis signa diversa. Et alterius quidem

den Sohn, den Abglanz der gesammten Herrlichkeit Gottes, ganz fassen konnten, so fließt jetzt von ihm immer doch nur ein Theil dieses Glanzes den Einzelnen zu [1]), jedem so viel, als ihm von dem früheren, vollen Besitze blieb. In besonderer Umgrenzung hat nun jeder einzelne Geist einen Theil des Gesammtabglanzes, des Logos: dieser, der Inbegriff des reinen Geistigen in allen, ist die allgemeine und gesammte Vernunft, in welcher jede Einzelvernunft, ursprünglich, im vollen Anschauen des göttlichen Urguten, ganz ihn fassend, jetzt als Abgegrenztes, vorhanden ist. In jenem Zustande waren die Geister alle innerlichst Einerleiheit; durch ihren Abfall und die verschiedenen Grade darin entstand Verschiedenheit [2]), die in die Erscheinung treten muß, als Leiblichkeit. Diese ist zunächst glänzender Lichtstoff und Gestalt [3]).

Die Materie giebt die Erscheinungsformen her. An sich ohne alle Qualität, obschon in der Wirklichkeit nie anders, als in be-

animi motus lenior est, mitis, placidus, — alterius turbidus, elatus, asperior cet. Et audeo pronunciare, quia fortassis quanta in specie vultus inest diversitas hominibus, tanta et in animis invenitur esse differentia. Hom. in Num. II, 278.

1) Tom. in Ioan. XXXII, 450: *φθάνειν μέντοιγε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν· οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα, ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ.* Auf gleiche Weise erklärt sich auch, wie Origenes ein ewiges Sein der Gattungen und Arten des vernunftlosen creatürlichen, nicht der Individuen (Fragm. L. de Princ. I, 3 p. 4), annehmen kann: im Logos sind alle Grundverhältnisse begriffen; sie sind Entfaltung der Vernunft nach deren eigenem Maße.

2) Fragm. L. de Princ. II, 1 p. 9: *τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆσαι αὐτὸν (τὸν ποικιλώτατον κόσμον), ἢ τὸ ποίκιλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων.* Diese *ἑνάς* ist, wie Rufin richtig erklärend übersetzt: unum illud et indiscretum naturae suae bonum, nicht eine numerische Einheit aller vor dem Falle. S. meine Anmerkung zu d. St.

3) C. Cels. II, 432: *αὐγοειδὲς σῶμα*, wie das Glänzen der Gestirne, nach Plato und den Neuplatonikern. Über diese, wie über Tertullian, und die Stelle bei Suidas s. v. *αὐγοειδής* s. Spencer zum a. O.

stimmter Art und Form vorhanden, an sich das Aggregate, und geeignet, aus jedem aggregaten Zustande in jeden andern, von dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, aus Härte in Weichheit, aus Wärme in Kälte, aus Festigkeit in Flüssigkeit überzugehen, kann sie, als absolute Möglichkeit aller Formen, jeder möglichen und wirklichen Verschiedenheit der Geister zum genau entsprechenden Ausdrucke dienen [1]). Nicht wahrhaft Substanz, sondern ihrem Wesen nach stetes Wechseln, ist sie doch ein Reales, nicht etwa einerlei mit den Qualitäten selber [2]), sondern das Substrat derselben, welches denn auch der Gedanke gesondert auffassen kann [3]). Von der Materie ist es gesagt: „Gott sprach, und es wurde", von den Qualitäten, welche sie durch ihn empfing: „er befahl, und es standen die Dinge da [4])". Der Name Hyle für Materie ist zwar den kanonischen Schriften unbekannt [5]), aber als das Unbereitete bezeichnet sie der Psalm [6]), und das Buch Henoch [7]), oder als dasjenige, was die Eigenschaften der Wärme und Kälte, der Festigkeit und Flüssigkeit in sich aufnehmen, und so als Feuer, Luft, Erde und Wasser erscheinen kann. Aus dem Feuer, wenn es einen Körper verzehrt, entstehen vermittelst des Rauchs sowohl Luft als Wasser, aus dem Wasser Erde und Luft, aus der Luft Feuer und Wasser, aus dem Flüssigen, zum Beispiel dem Oel, das Feuer; kurz aus jeder materiellen Beschaffenheit kann jede andere sich erzeugen [8]). Und

---

1) S. oben S. 19. Origenes folgt hier dem Aristoteles.

2) Wie Einige behaupten: De Princ. IV, 377.

3) Ibid. l. c., und II, 163: Materiam ergo intelligimus, quae subiecta est corporibus, id est, ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt.

4) Ps. 148, 5. De Princ. II, 165.

5) Ibid. IV, 375.

6) Ps. 138, 16, nach irrthümlicher Auffassung des Textes in der Septuaginta. S. meine Anmerk. zu de Princ. IV, 378.

7) Cap. 17. S. de Princ. l. c.

8) De Princ. II, 163; IV, 376. Will man die Elemente gesondert auf-

demgemäß verwandeln sich denn auch die Erdstoffe in den Pflanzen mannichfach, und die Nahrung des Menschen wird zu Bestandtheilen seines Körpers. Es ist falsch, entweder aus Atomen, sei es aus untheilbaren [1]), sei es aus theilbaren [2]), oder aus irgend einem einzelnen der Urelemente [3]) die Welt ursprünglich herzuleiten [4]). Diese Annahmen reichen nicht bis an das Urprincip der Körperwelt; man hat da in dem Urprincip schon Qualität, und muß aufs neue weitergehen. Nimmt man hingegen eine Materie im angegebenen Sinne an, so hat man den wahren Uranfang der Körper, und wenn freilich zugegeben werden muß, daß die Materie auch schon in diesem Uranfange nicht ohne Qualitäten ist, so ist dies nur die Folge der ewigen Schöpferthätigkeit Gottes. Denn die Materie, obwohl auch zeitlos vorhanden und, wie die Welt selber, von jeher, ist dennoch geschaffen [5]), und zwar in so viel Masse, als die Entstehung unserer Körperwelt erforderte [6]); sie ist ein Secundäres, Abhängiges im Verhältnisse zum

---

fassen, so muß man in vier Kreisen die Erde als Mittelstes und Unterstes, darüber den des Wassers, dann den Luftkreis, hierauf den des Feuers, an welchen die Mondsphäre nebst den übrigen Planetenkreisen sich anschließen, denken: Tom. in Ioan. XIII, 251.

1) So Leucipp, Demokrit, Epikur.

2) Wie Anaxagoras in der Lehre von den Homoeomerien.

3) Wie Thales aus dem Wasser, Anaximander aus einem Nebelstoffe, Anaximenes aus der Luft u. s. w. Heraklit leitet bei Clem. Strom. V, 712 aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde her, und dem stimmt Clemens bei. Zu Origenes Lehre von den vier Qualitäten vgl. die clement. Homilien (3, 33; 2, 20) und dazu Credner über Essäer und Ebioniten S. 281. Die Clementinen lassen durch Inhärenz jener vier Eigenschaften im Materiellen „gleichsam" vier Grundstoffe entstehen, und schreiben der Materie eine Lebenskraft zu, worin Origenes abweicht.

4) De Princ. IV, 375.

5) Dies behauptet Origenes überall, wo er von der Materie spricht, auch an den angef. Stellen.

6) De Princ. II. 163: tanta et talis est, ut sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse Deus voluit, queat.

Daſein der Geiſter, welchen ſie die Umhüllung geben muß, ein Späteres als die Welt der Geiſter, und doch früher, als die Zeit. Nur in eben dieſer Weiſe, zeitlos, iſt der Geiſt vor ihr das Frühere: ſein Daſein iſt Bedingung ihres Daſeins [1]), ſein Weſen Unkörperlichkeit [2]); aber es giebt keinen zeitlichen Moment, wo nicht der Geiſt in körperlicher Hülle war [3]). Nur der Gottheit iſt es

---

1) Alles Niedere, Vernunftloſe auf Erden iſt nur um des Menſchen willen da, wie auch die Stoiker lehrten; es iſt nicht Selbſtzweck: c. Cels. IV, 559.

2) Die Geiſter hatten anfangs ἄϋλον πάντη καὶ ἀσώματον ζωήν, Tom. in Ioan. I, 18. Der Geiſt an ſich iſt unkörperlich, c. Cels. VI, 685 seq.

3) In dieſer Auffaſſung, nicht (nach Huetius) in der Unterſcheidung gröberer und feinerer Körperlichkeit, welche letztere als Unkörperlichkeit im Vergleiche zu jener erſcheine, liegt die Löſung der Scheinwiderſprüche bei Origenes, wenn er, namentlich in Rufin's nachhelfender Überſetzung, die Körperloſigkeit bald für alleinigen Vorzug der Gottheit erklärt (de Princ. I, 148), und bald für die geſchaffenen Geiſter ſie in Anſpruch nimmt (Ibid. III, 318, in Hieronymus Überſetzung). Sie iſt Uranfang und Ziel ihres Daſeins, und im Verhältniſſe zur Einkörperung das Frühere, aber doch nur im Denken von dieſer zu ſondern, der Idee nach vor ihr vorhanden, wie der Vater vor dem Sohne, und dieſer früher als der heilige Geiſt, Gott vor der doch ewigen Welt iſt. Materialem vero substantiam, ſagt Origenes de Princ. II, 166, opinione quidem (ἐπινοίᾳ) et intellectu solum separari ab eis (sc. rationabilibus naturis, quae sunt principaliter), et pro ipsis (nämlich bei Weltabſchlüſſen; ſ. Ritter, Geſchichte der chriſtl. Phil. I, 529) vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere: solius namque Trinitatis incorporea vita existere recte putabitur. Dieſe Stelle iſt der Schlüſſel zum Verſtändniſſe dieſes Dogmas bei Origenes, welches von ihm übrigens durchaus zu denen gerechnet wird, über welche er nur Vermuthungen ohne kirchliche Auctorität hat, (de Princ. II, 143), und deshalb ſchwanken kann. So will er, ib. II, 179 (nach Hieronymus) zwiſchen einem Dreifachen die Wahl laſſen: entweder könne man eine gänzliche Vernichtung der Materie, — dies ſtellt er voran — oder eine Verklärung derſelben in feinſten, ätheriſchen Stoff, oder endlich eine Vernichtung der gröberen Materie, ein Fortbeſtehen des Ätheriſchen, welches oberhalb des Fixſternhimmels ſei, ver-

eigen, fort und fort ohne Körper zu bestehen; der geschaffene Geist, sofern er unterhalb der Wesensentfaltung Gottes, oder unter dem heiligen Geiste seine Stellung hat, ist nur von der einen Seite, sofern er ganz in Gott ist, vor seinem Eintritt in die Welt, nicht als schon in Maß und Zeit Vorhandener, unumhüllt von körperlichem Stoffe. Es giebt für ihn Zustände, wo er der Körperlichkeit sich ganz entnommen findet, und einst ein Sein in dieser Freiheit; und wenn künftig alle Geister wieder zum vollen Sein, im Anschauen und Haben aller Gottesfülle, zurückgekehrt, alle an das Ziel ihrer uranfänglichen Bestimmung hinangelangt sind, so wird die alsdann entbehrliche Materie, nebst allem vernunftlosen Leben in ihr, vernichtet [1]). Der Geist könnte wohl sich alsdann, vermittelst seiner Wahlfreiheit, in der absoluten Körperlosigkeit, dem göttlichen und allseligen Sein, behaupten. Aber da doch das Geschöpf das Gute immer nur als Accidens, in wandelbarem Besitze, haben kann, so wird auch so gewiß eine neue Erschaffung der Materie immer wieder nöthig werden, so gewiß sie es von jeher war [2]). Was zwischen der Vernichtung der Materie und ihrem neuen Entstehen liegt, ist ein nach Zeittheilen auf keine Weise Meßbares; aber es ist eben deshalb nur um so mehr ein Wesenhaftes, und im Grunde allein wahrhaft real, wie es Gott selber ist. Nicht jedes Weltende führt zu einem solchen absoluten Weltabschlusse. Während jeder Weltdauer verändern sich

---

muthen. S. meine Anmerkungen zu de Princ. III, 42. 179. 319. Die feinere Körperlichkeit, mit welcher höhere Geister bekleidet sind, und die in der Auferstehung den Gläubigen zu Theil wird, ist nur ein Mittleres zwischen jener gröberen und der endlichen Vernichtung alles Körperlichen.

1) S. oben S. 114, und besonders Fragm. L. de Princ. II, 2 p. 9: *ἐπὶ τέλει — πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα, καὶ οἶμαι ὅτι τότε εἰς τὸ μὴ ὂν ἔσται ἀνάλυσις τῆς τῶν σωμάτων φύσεως, ὑποστησομένης· δεύτερον, ἐὰν πάλιν λογικὰ ὑποκαταβῇ.* Dasselbe sagen Fragm. L. III, 2 p. 42; IV, 7 p. 81.

2) De Princ. III, 144. 322 nach Hieronymus.

die sittlichen Zustände der einzelnen Geister, und bei jeder Weltumwandelung wird das Schicksal der Geisterwesen durch neue Einkörperung bestimmt; aber nur durch unzählige solcher Weltumwandelungen wird eine gänzliche Weltentsündigung herbeigeführt, und dadurch ein eigentlicher Weltabschluß, eine Weltentkörperung in zeitlosem göttlichen Heute. Das Erscheinen des Erlösers in dem gegenwärtigen Weltäon läßt vermuthen, daß dieser in der Nähe eines absoluten Abschlusses sich befinde [1]). Und auf denselben wird ein neuer Körperanfang folgen [2]).

In diesen Kreislauf sahe sich Origenes, ungeachtet seiner bisweilen starken Ahnung einer wahrhaften und dauernden Erlösung [3]),

---

1) Ibid. II, 173, nach Hebr. 9, 26.

2) Ibid. l. c. nach Eph. 2, 7. — Die innerhalb der Zeit sich fortbewegenden Weltumwandelungen (saecula) sind es, in die wir vermittelst des Auferstehens eingehen; bei letzten Weltabschlüssen wird alle Körperlichkeit vernichtet. Die ewige Weltenreihe wird auch in der hinterindischen Lehre angetroffen s. oben S. 115; und die neuere Annahme steter Weiterentwickelung der Weltkörper in allgemeinen Revolutionen ist dem nicht unähnlich. Die häretischen Gnostiker hatten dafür die überirdischen Himmelswelten. — Methodius Schrift *περὶ γενητῶν* (Phot. Cod. 235) war eine Widerlegung der origenistischen ewigen Schöpfung.

3) S. oben die Belohnung, welche die Märtyrer durch ihren Tod erlangen. Daneben spricht er die Hoffnung auf ein künftiges nicht nur dem der Engel, sondern auch Gott gleiches Dasein (nach 1 Joh. 3, 2) aus: c. Cels. IV, 522, wo Gott in uns alles, Vorstellung, Gedanke, Maß und Bewegung sein wird (de Princ. III, 321), ganz wie er es jetzt in dem Sohne ist (Tom. in Ioan. I, 17: *μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱὸς, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα*), und wir nicht mehr mittelbar, in seinen Werken und Offenbarungen, sondern von Angesicht, nicht mehr stückweise, sondern vollkömmlich den Vater schauen, ungestört, in dem göttlichen ewigen Heute (c. Cels. VI, 645), mit ihm vereinigt und vermischt. Dies durch ein *ἀνακεκρᾶσθαι καὶ ἡνῶσθαι*, Tom. in Ioan. XIX, 284; *κολλώμενοι τῷ κυρίῳ εἰς ἓν σῶμα*, ib. XX, 328; in stetigem Empfangen (*μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι*), ib. II, 50. (Vgl. c. Cels. VII, 717 die Überkleidung der Seele mit Unsterblichkeit und Unverweslichkeit, im Unterschiede von

hineingebannt, weil in der Bestimmung des Verhältnisses der Endlichkeit und Zeit zu dem Unendlichen und Ewigen auch ihn der Grundirrthum der alten Welt umstrickte. Auch ihm erschienen, — und die Weltweisheit unserer Tage wiederholt nur eben diesen alten Irrthum, — Welt, Endlichkeit und Zeit als ein an sich Nothwendiges, als ewige Form des Daseins. Sein Gott muß ewig eine Welt besitzen, muß in Maß, Zeit und Raum, und zwar fort und fort, seine Macht und Herrlichkeit entfalten: ohne die Welt würde er nicht Gott, nicht Vater, nicht Allherrscher sein. Der Theismus der christlichen Lehre, ihre Behauptung eines bedürfnißlosen, ewig sich selber genugsamen Gottes, der die Welt

---

der Überkleidung mit einem unsterblichen und unverweslichen Leibe). Et ita crescens per singula rationabilis natura, non sicut in carne vel corpore et anima in hac vita crescebat, sed mente ac sensu aucta, ad perfectam scientiam mens iam perfecta perducitur, — — et, — facie ad faciem rerum causas inspiciens, potitur perfectione, primo illa qua in id ascendit, secundo *qua permanet*, cibos quibus vescatur habens theoremata et intellectus rerum rationesque causarum. De Princ. II, 241. Von einem absolut unwandelbaren Beharren der Creatur in dieser Gemeinschaft spricht er jedoch nirgend, auch nicht in der von Ritter S. 558 dafür angeführten Stelle Tom. in Ioan. XX, 343; und Comm. in Ep. ad Rom. V, 560 behauptet er zwar, daß der Tod, d. i. das Leben in der Sünde, nicht gleichewig wie das Leben, das Gute sei, weil sonst nicht der Tod der Gegensatz des Lebens wäre, sondern diesem gleich sein müßte: aber auch dies schließt stete Erneuerung der Sünde nach ihrer jedesmaligen Vernichtung doch nicht aus. So ist Origenes auch hier nicht im Widerspruch mit sich. Man könnte sich versucht finden, die Lehre von dem ewig erneuten Fall lediglich als große Warnung zu betrachten, die Origenes an das Ende seines so streng sittlichen Systemes für die Exoteriker stellen wollte, wenn nicht die Bücher von den Grundlehren eben das Esoterische enthielten, und die Behauptung selber allen Principen des Systems genau entspräche. Die Worte de Princ. III, 325: In quo statu etiam permanere semper et immutabiliter creatoris voluntate est credendum; IV, 362: ut per haec tandem ad illam unam purificationem veniat, post quam pollui ultra non licet; ib. I, 159: ut sint cum illo unus spiritus semper rell., müssen uns deshalb als Eigenthum Rufin's erscheinen.

hervorbringt, die er nicht bedarf, kann allein aus dem Irrsal eines ewigen Kreislaufs der Dinge, wie aus der Annahme einer Rückkehr des Endlichen in das Nichtsein retten. Gott, als der allein absolut Vollkommene, kann neben sich kein zweites absolut Vollkommene haben. Seiende Allvollkommenheit, die es in und durch sich selber ist, ist er allein. Aber seinem Wesen, seiner Liebe widerstreitet es, seine Allvollkommenheit in sich zu verschließen. Er theilt die Fülle seines Daseins aus sich mit an Anderes, setzt neben sich die Welt, als werdende Vollkommenheit. Und für ihn, in ihm ist sie schon jetzt und ewig, was sie einst sein wird, gewordenes Vollkommene, welches die eigene Vollkommenheit als Mitgetheiltes von ihm empfing, und zu ewigem Besitze in sich aufnahm. Wir sollen zur Ruhe kommen; die Welt hat über sich ein ewiges Ziel. Wir wissen nicht, wie Zeit und Ewigkeit in eins und auseinander gehen, aber wir wissen, daß die Zeit nicht ein Anfangloses ohne Ende ist, daß sie, hervorgegangen aus der Ewigkeit und von ihr umschlossen, auch Ewiges aus sich hervorgebiert, und eben in diesem Ewigen ihr wahres Sein hat. Einen Anfang der Zeit und ein Ende derselben vermögen wir so wenig als eine anfangslose und endlose Zeit zu denken. Origenes entscheidet sich im Grunde für das letztere, ob er gleich dem Ewigen eine ideale Priorität zuerkennt, aus demselben die Zeit herleitet, und in dasselbe sie zurückführt, auf zeitlose Momente. Doch auch hier vergißt er nicht seines Wortes, daß Anfang und Ende aller Dinge uns verborgen, und nur was, zwischen beidem, zunächst um uns herum steht, uns klar vor Augen ist.

Sogleich mit der Erschaffung der Materie, fährt er fort, ist auch in diesem großen Ganzen der materiellen Welt jedem der geistigen Wesen die Stellung, wie die genau entsprechende feinere oder gröbere, lichtere oder dunklere Körperlichkeit angewiesen.

Unter dieser Voraussetzung fallen Erschaffung und Gestaltung der Materie ganz in eins zusammen. Die materielle Welt ist sogleich ein Fertiges, die mosaische Schöpfungsgeschichte, die ja, abge-

sehen von der Erwähnung des Himmels im ersten Verse, auch nur die Entstehung der gegenwärtigen Welt, nicht der uranfänglichen, berichtet, allegorische Darstellung [1]) höherer geistiger Verhältnisse [2]). Gleichzeitig ist alles jetzt Sichtbare entstanden. Denn wenngleich der Teufel als erste Einkörperung betrachtet werden muß [3]), so ist doch mit ihm in vorweltlichem Moment die Geisterwelt gefallen, und so ist seine Einkörperung wieder nur der Idee nach, nicht in der Zeit, ein Früheres. Und die gesammte körperliche Welt, als Wohnstätte der Geister, nebst dem jetzt uns Unsichtbaren, ist nur Ein großer, durch die das All durchdringende Kraft und Weisheit Gottes belebter Organismus, ein in sich zusammengehöriger Körper [4]). Es giebt auf einmal immer nur Ein Weltganzes, ob man gleich auch von mehreren Welten, als Theilen desselben, reden kann. So hat denn auch schon Clemens von Rom die verschiedenen großen Erdtheile Welten genannt [5]). Mit ihm, in Übereinstimmung mit der antiken Ansicht [6]), hält Origenes die Ökumene, oder den von uns bewohn-

---

1) De Princ. IV, 67.

2) S. die Hom. in Gen. I, 52. Die Tiefe, über welcher der Geist Gottes schwebte, ist der Abgrund, in welchen einst der Teufel mit seinen Engeln verstoßen wird. Der zuerst erwähnte Himmel ist die geistige Welt, und auch der Geist des Menschen; das Firmament die Leiblichkeit desselben. Die Wasser über und unter der Feste sind göttliche und menschliche Belehrungen: die Pflanzen und Thiere, Hervorbringungen der Seele, Gedanken und Werke des Herzens, u. s. w.

3) Tom. in Ioan. I, 18: er ist πρῶτον τῶν ἐν σώματι, nach Hiob 40, 14.

4) De Princ. II, 216. Das Ganze ist ein ζῶον, animal quoddam immensum atque immane, wie der menschliche Körper im Kleinen: de Princ. II, 161; indem Gottes lebendige Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit (anima, virtus ac ratio Dei, ib. l. c.), wie das Seelische und Geistige in den Einzelwesen, so innerhalb der an sich todten Materie das Belebende, Organisirende ist. S. oben S. 19.

5) De Princ. II, 174.

6) Aristotel. de Mundo c. 3. Opp. I, 849. Vgl. meine Anmerkung zu de Princ. l. c.

ten Theil der Erde, für eine umfangreiche, vom atlantischen Meer umflossene Insel, und glaubt, daß es viele solche gänzlich geschiedene, uns unerreichbare, wie unbekannte Erdtheile gebe. Auf dem einen derselben, einer hochgelegenen großen Insel, wie schon Plato sie gedacht, ist dasjenige Paradies, wohin die Seelen der Guten zuerst nach dem Tode kommen [1]), um von da, später oder früher, zu dem oberen Paradiese einzugehen [2]). Über diesem, im Mittelpunkt des Alls gelegenen [3]) und runden [4]) Erdganzen sind die Himmel, deren man, da die Schrift darüber schweigt [5]), immerhin sieben, nach den Planeten, oder mehrere, zählen mag [6]), die jedoch, nach Paulus [7]), doch nur als ein im Wesentlichen Dreifaches erscheinen. Der erste Himmel ist zwischen der Erde und der unbeweglichen Sphäre, dem Firmamente, oder dem Himmel der Fixsterne, einem festen Gewölbe [8]), diesen mit

1) De Princ. II, 240 und das. die Anmerkung. Die Vollendeten, z. B. die Märtyrer, steigen sogleich über das Paradies hinauf zu Gott selber: s. oben S. 27.

2) Ib. II, 180; Hom. in Ezech. XIII, 403.

3) Und zwar auf nichts gestellt, von Gottes Macht getragen: Hom. in Ierem. VIII, 170, nach Hiob 26, 7.

4) Daß er die Erde rund denkt, folgt aus Tom. in Ioan. XIII, 251. S. oben S. 333.

5) C. Cels. VI, 648.

6) Ib. VI, 645. Die jüdische Lehre vom siebenfachen Himmel berücksichtigen die Alexandriner nicht. Sie folgen der griechischen Ansicht; Clemens, indem er sieben Himmel und als achten einen überhimmlischen Himmel, die Wohnstätte des Herrn (Strom. VII, 806 mit der Note von Potter), oder sieben bewegliche Sphären, die achte unbewegliche, als Neuntes die Erde, als Zehntes (die vollkommene Zahl) die Gottheit, dem Pythagoras (Aristotel. Metaphys. I, 5; de Coelo II, 9. 13) sich anschließend, wie Philo (de Congr. quaer. p. 439) lehrt (Strom. II, 455). Vgl. Abth. I, 124; Nitzsch de Testam. XII Patr. p. 34; Arens de Usu Evangg. apocr. p. 58. Auch Origenes gedenkt, im Vorbeigehen, mehrerer Himmel, Tom. in Matth. XIII, 614; Ser. in Matth. XXX, 871; Tom. in Ioan. XIX, 305 und öfter.

7) 2 Cor. 12, 2. 4.

8) C. Cels. I, 363.

eingerechnet [1]). Der zweite ist die himmlische, jenseit des Sichtbaren befindliche Erde, das Land der Lebendigen oder das Erdreich von Christus genannt und den Sanftmüthigen verheißen [2]); und über diesem zweiten Himmel, der himmlischen Erde, ist der dritte, wie über unserer Erde ein Himmel, und da sind die Namen der Heiligen angeschrieben: dahin steigen die Vollendeten von der himmlischen Erde auf [3]). Dieser himmlische, oder überhimmlische Himmel mit seiner Erde ist jedoch vermuthlich nicht dem Raume nach über unserem Erdhimmel, dem Firmament, wie einige meinen. Man sagt, er umgebe alle niederen Sphären in unermeßlicher Ausdehnung eben so, wie das sichtbare Firmament alle niederen Sphären [4]). Wahrscheinlich ist er ein uns Unsichtbares innerhalb des Sichtbaren [5]). So Origenes. Zieht man in seine Anschau-

---

1) Dessen Bewohner die Geister der Fixsterne sind.

2) Matth. 5, 3. 4.

3) Hom. in Ps. XXXVI, 5 p. 677; de Princ. II, 180.

4) Ib. II, 177.

5) Ib. p. 176: intra huius mundi circumscriptionem. Ib. p. 216: in quo mundo quaedam dicuntur esse supercoelestia, id est, in habitationibus beatioribus posita, et corporibus coelestioribus ac splendentioribus induta. — Im Grunde ist Gott und das Geistige der eigentliche, oberste Himmel: omnis spiritualis substantia, super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit. — Et ideo illud quidem primum coelum, quod spirituale diximus, mens nostra est, quae et ipsa spiritus est, id est, spiritalis homo noster interior est, qui videt ac perspicit Deum. Hom. in Gen. I, 53. Eben dies enthält die Stelle Tom. in Ioan. XIX, 305: das Geistige, Gott, der Logos und die Erkenntniß desselben, das Schauen des reinen Herzens ist der überhimmlische Himmel, von wannen auch Christus ist. In der materiellen Welt, die er ganz, als Logos durchdringt, giebt es keinen Raum, von wannen er ausgeht, als der, welcher nicht von dieser Welt (Joh. 8, 23) ist und der seine Jünger über sie erhebt. So ist das oberste Himmlische, welches kein Oben und kein Unten hat (Tom. in Ioan. XIX, l. c.), innerhalb des Niederen; was jedoch nicht ein oberes Himmlische innerhalb des materiellen Weltganzen ausschließt. Ähnlich ist der Abgrund, wohin der Satan mit den Bösen verstoßen werden soll, die Hölle, nicht

ung von den Himmeln noch die Erde hinein, so erhält man zwei Welten, deren jede aus Erde und Himmel besteht: eine sichtbare, unsere Erde und ihren Himmel, und eine nicht an sich unsichtbare, aber von uns jetzt ungesehene [1]), die himmlische Erde und deren Himmel. Dieses zweite Gebiet ist das des Überhimmlischen, die obere Welt: bei Plato die Welt der Ideen; nach Origenes und in der Auffassungsweise seiner Zeit [2]), eine wirklich bestehende, in feinster Körperlichkeit vorhandene Welt [3]). Seine Ideenwelt ist im Grunde der Logos, als Inbegriff aller in der Welt verwirklichten Formen [4]). Und so kommt ein neues, real vorhandenes Überhimmlische zu dem lediglich idealen der alten Philosophie hinzu; wie überhaupt die Vorstellung vom Himmlischen und Überhimmlischen sich lange je mehr und mehr erweiterte, bis später die kirchliche Lehre dieses anwachsende Mannichfache auf ein Zwiefaches, das Sichtbare und Unsichtbare, zurückführte [5]). Auf eben

---

dem Raume nach ein Unterstes, sondern ein Innerliches: In Proverb. fragm. 1 p. 1; de Princ. IV, 359.

1) Über den Unterschied der ἀοράματα, invisibilia, quae videri non possunt, und der anderen unsichtbaren Dinge, quae non videntur, sed naturam habent, ut videri possint, s. de Princ. I, 178, und ib. p. 94.

2) Vgl. die himmlischen Vorbilder des Philo und des Briefes an die Hebräer; Mosheim zu den Büchern gegen Celsus S. 658. Auch dem Gregor von Naz. sind die Engel der κόσμος νοητός. Ullmann S. 490. 497.

3) Hom. in Num. XXVIII, 384; de Princ. IV, 356. So kann Origenes es sagen, daß er, durch diese Annahme wirklich vorhandener, in materiellem Dasein bestehender Urbilder, von der platonischen Ideenlehre sich entferne: de Princ. II, 175.

4) Im Logos und durch ihn, lehrt er, ist das λογικόν, oder σπέρμα λογικόν, die ratio in den Dingen, ihr geordnetes Maß und Verhältniß, — ein zwischen der platonischen Idee und dem stoischen Samenverhältniß einigermaßen schwankender Mittelbegriff. Dieses λογικόν ist das Gute in der Schöpfung (1 Mos. 1, 31), Tom. in Ioan. XIX, 305, und das Ewige darin. „Die Gattungen und Arten sind von jeher, nicht das Einzelding (τὸ καθ' ἓν ἀριθμοῦ)", Fragm. L. de Princ. I, 3 p. 4.

5) S. meine Anmerk. zu de Princ. II, 177.

diese Zweitheilung leitete auch Origenes Anschauung, ungeachtet ihrer Unterscheidung eines Mehrfachen. Die sichtbare Erde mit ihrem sichtbaren Himmel, und die höhere Welt, eine uns unsichtbare Erde nebst ihrem unsichtbaren Himmel, treten hier einander gegenüber.

Dieses Höhere und in sofern Obere ist Urbild des Niederen, Sichtbaren. Es wiederholt sich auf der niederen Stufe nur, in niederer Weise, was auf der oberen vorhanden ist und vorgeht, nicht genau bis ins Einzelne, aber in allen wesentlichen Zügen [1]). Denn die Gesetze der freien Bewegung und des Handelns sind für die Geister in den feineren Körpern und die in den gröberen dieselben, und Kampf zwischen Gut und Böse, Finsterniß und Licht, ist auch in der unsichtbaren Welt. Was auf unserer Erde vorhanden ist und geschieht, ist Abbild der Zustände und Vorgänge auf jener unsichtbaren, himmlischen Erde. Auch da giebt es ein Israel, ein Geschlecht, welches „Gott schaut" [2]), ein himmlisches Jerusalem und ein Zion [3]), und Städte, wie in dem irdischen Judäa; auch da ein Ägypten, Babylon und Tyrus, unter Fürsten, welche diesen Himmelsstaaten vorstehen: und auf diese bezieht sich der tiefere Sinn der prophetischen Weissagungen. Die Geschichte der irdischen Fürsten und Staaten, wie wir sie in den biblischen Geschichtsbüchern beschrieben finden, ist nicht sowohl Geschichte dieser irdischen, als Darstellung himmlischer Begebenheiten; weshalb auch darin so vieles Ungeschichtliche mit einfließen mußte, wo die himmlischen Vorgänge den irdischen nicht völlig entsprachen. Denn eine Einerleiheit für beide besteht doch nicht, und bisweilen wird auch, was im Himmel noch ein Zukünftiges ist, als ein schon auf Erden Geschehenes eingeführt, damit diese Darstellung Vorherverkündigung des Zukünftigen wäre.

1) Hom. in Ios. XXIII, 451; de Princ. IV, 76. 354, nebst den Anmerkungen.

2) So übersetzt Origenes Israel (אִישׁ רָאָה אֵל), mit Clemens u. Philo.

3) Nach Hebr. 12, 22 und Gal. 4, 26.

Das Eindringen in die Erkenntniß dieser Verhältnisse ist das Geschäft des erleuchteten Schriftauslegers [1]).

Eine in dieser Weise geordnete Welt macht es möglich, daß jeder Seelenzustand darin die ihm entsprechende Darstellung oder Verkörperung finde. Ätherische Körper enthält sie, die zu fein sind für unsere Wahrnehmung, und das uns Sichtbare erstreckt sich von den feinsten Lichtkörpern am Himmel bis zu den finstersten, gröbsten Stoffen. Stete Bewegung ist in diesem großen Weltganzen. Die Seelen steigen auf, und steigen nieder, im mannichfaltigsten Wechsel. Denen, welche von der Erde abscheiden, öffnen sich die so vielfachen Gebiete des Himmels, wie auch für die Bösen die Tiefe [2]) sich aufthut; von den oberen Sphä-

---

1) De Princ. IV, 360.

2) Schon die Erde ist ein infernus im Verhältniß zu den oberen Gebieten, aber es giebt auch einen infernus inferior, den Abgrund, welcher im Anfange geschaffen wurde, von Finsterniß umgeben (1 Mos. 1, 1), um einst den Teufel und seine Genossen aufzunehmen. Diese Hölle kann Origenes jedoch nicht räumlich unterhalb der Erde denken, weil diese schon, als Mittelstes, das Unterste im (runden) Weltenraume ist. Er findet auch einen Raum für sie nicht nöthig; sie ist vielmehr ein geistiger Zustand. S. Fragm. in Prov. 1 p. 1: — quoniam eadem species poenarum peccatoribus hominibus et diabolo et angelis eius praeparata sit, licet in eadem poena diversa sit quantitas poenae. Alius enim gravius ac vehementius cruciatur pro magnitudine peccatorum, alius autem remissius, cuius leviora et faciliora peccata sunt. Und c. Cels. VII, 697 denkt er die bösen Seelen nach dem Tode an ihre Gräber oder andere niedere Orte, wo sie als Schatten umherwanken, gewiesen; nach Plato: Ib. II, 432. Daher sagt er von der Finsterniß in der Hölle: exteriores tenebras (Matth. 25, 30), ut ego opinor, non tam aërem aliquem obscurum et sine ullo lumine intelligendum puto, quam de his qui profundae ignorantiae tenebris immersi extra omne intelligentiae lumen effecti sunt, de Princ. II, 232. Und Ib. p. 228: Per quos sermones hoc mihi videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea iam fuerit accensus ab alio, vel ante ipsum substiterit, demergatur. Das Feuer daselbst ist

ren steigen Seelen, je nach ihrem Verdienste, entweder hinauf zu den obersten, oder herab auf die Erde, wo es denn so viele günstigere oder ungünstigere Wohnorte und Verhältnisse giebt. So kann eine Seele, die zu dem himmlischen Israel gehörte, auf Erden unter die Scythen verwiesen, ein Ägypter aus unserem irdischen Ägypten in das himmlische Juda aufgenommen werden [1]. Und ist der genau entsprechende Körper für eine Seele nicht sogleich vorhanden, so muß sie warten, bis ein solcher erscheint, kürzere oder längere Zeit [2]. Faßt man so das Ganze der Welt ins Auge, so giebt es darin allerdings Metempsychose, Übergang der Seelen aus Körpern in Körper. Nur können die Seelen nicht auch in Thierleiber eingehen, weil in diesen die Seele nichts als die Lebenskraft des Blutes ist [3], eine unvollkommene Substanz, unfähig den Körper zu überdauern [4]. Und auch aus einem Menschenleibe kann die Seele nicht unmittelbar in einen anderen menschlichen Leib gelangen [5]. Es ließe sich freilich

---

kein leibliches; ein solches könnte kein ewiges sein: Ser. in Matth. p. 889; Hom. in Ier. XIX, 267. Auf dasselbe läuft es hinaus, wenn Origenes anheim giebt, diese Hölle für ein Außerräumliches (extra totum mundum) zu halten, Ser. in Matth. p. 886. Ebenso ist bei Philo die Hölle kein Hades im Raume, und doch ein Wohnplatz der Gottlosen, deren böses Leben ihre Folter ist: de Congr. quaer. c. 11; de Cherub. c. 1. Ganz anderer Art als jene zwiefache Tiefe oder Hölle, ist der infernus inferior et superior des Evang. Nicod. c. 24: jener die Stätte der unseligen, diese die der seligen, abgeschiedenen Geister.

1) De Princ. IV, 359. 2) S. oben S. 21.

3) De Princ. II, 206, nach 3 Mos. 17, 4. Vgl. Ib. III, 299.

4) Ib. II, 208. Fragm. L. III, 2 p. 42; c. Cels. V, 599. S. oben S. 20. Auch umschwebt die (gute) Seele nicht den todten Leichnam: sie geht an den Ort der Seelen hin, Tom. in Ioan. XXVIII, 375; c. Cels. V, 595.

5) In Cant. L. II, 58; wo die Lesart verderbt scheint. Deutlich wird Tom. in Matth. XIII, 568 diese Annahme, freilich mit sehr schwachen Gründen, aber bestimmt zurückgewiesen. Es ist zu beachten, daß die pharisäisch jüdische Lehre eine Art läuternder Seelenwanderung annahm (Matth. 16, 14; 14, 2), und doch Origenes, in dessen System sie sich

leicht denken, daß gerade ein solcher dem Zustande eines eben Sterbenden ganz entspräche, und das System, wie wir bisher es kennen lernten, würde in dem Falle, bei folgerichtiger Durchführung, diese Annahme fordern. Aber es läßt sich ja doch jene Grundanschauung, nach welcher die Gerechtigkeit Gottes jeden Seelenzustand immer unverzüglich in die entsprechende äußere Lage hineinwiese, mit der Wirklichkeit nicht vereinigen. Unser Körper wird nicht sogleich verändert durch unsere Bekehrung. Wenn der Sünder ein Heiliger wird, bleibt für ihn derselbe Leib: es verschlechtern sogar denselben Alter und Krankheit, und die ungünstigsten Lebenslagen können den Guten bereitet werden, während das Glück der Sinne die Bösen aufsucht. Sollte hingegen die göttliche Gerechtigkeit immerwährend abrechnen mit den Geistern, so müßte die Erscheinungsseite der Welt, — die Körperbeschaffenheit der Einzelnen, wie ihre Lebensverhältnisse, — unaufhörlich wechseln, und die Welt, wie sie ist, wäre so nicht zu begreifen. Auch müßte dann der Zustand nach dem Tode als volle Abrechnung, die ein weiteres Gericht und die Auferstehung ausschlösse, erscheinen. Dem tritt aber die Schriftlehre mit ihren Dogmen von den letzten Dingen entgegen. Um mit der Wirklichkeit und der Schrift im Einklange zu bleiben, mußte deshalb Origenes nähere Bestimmungen zu seiner Grundvoraussetzung hinzunehmen. Alle Geister, sagte er, nehmen immer Theil an den Zuständen Aller. Dadurch erhält der jedesmal vorhandene Gesammtzustand eine einstweilige Festigkeit. Das Verharren des Bekehrten in seinem gröberen Körper ließ sich dabei als Dienstleistung innerhalb des nunmehr für ihn zu niedrigen Gebietes, Krankheit und Ungemach, die

---

hätte einfügen lassen, sie verwirft. S. die dritte Beilage. — Des Josephus Lehre von einer Rückkehr der abgeschiedenen Guten in reinere Körper, nach dem Ablauf einer bestimmten Zeitdauer, ist im Grunde die Auferstehungslehre, die er nur, wegen des Zusammenhanges mit dem Messiasglauben, seinen römisch griechischen Lesern verbirgt. S. Bell. Iud. III, 8. 5.

er erduldet, als Prüfung ansehen und dafür eine künftige, reichlich entschädigende Erhöhung verheißen. Und das Böse ist ja einstweilen dem göttlichen Gerichte entnommen [1]). So waren große Endabschlüsse zu gewinnen. Wo aber Origenes allein auf seine Grundvoraussetzungen hinblickt, um ihre Folgesätze zu entwickeln, da geräth er auf Behauptungen, welche uns es vergessen lassen, daß er doch auch Gericht und Auferstehung glaubt; und nur mit Mühe gelingt ihm, sie in sein System hineinzufügen [2]).

Bei einem jedesmaligen Weltende, — so bedingt er jene ihm eigene Weltansicht, — erfolgt eine Gesammtabrechnung, welche gleichzeitig die Geschicke aller Geister neu entscheidet; und der Zustand, in welchen sie alsdann hineingewiesen werden, ist der Ausgangspunkt, von wo ihre neue Entwickelung in geordneter Stufenfolge beginnt [3]). Das Menschsein ist ein solcher Ausgangspunkt, die nächst höhere Stufe, das niedere Paradies; dann folgt das Obere und das Oberste. Die nächste niedere Stufe ist die Unseligkeit, die Hölle, mit ihren mannichfachen Abstufungen. So wird nun der Mensch nach dem Erdenleben nicht wieder in einen Menschenkörper hineingeboren, sondern tritt in die Daseinsgebiete über oder unter der Stufe der Menschheit. Die Bewegung ist aufwärts oder abwärts, nicht zur Seite hin, gerichtet. Wie aber ein Menschenleben nicht eine ganze Weltdauer ausfüllt, sondern der Tod es beendigt, um die Fortbewegung der Seele herbeizuführen, so giebt es auch auf der oberen, himmlischen Erde ein Sterben, vermittelst dessen die dortigen Seelen hinab in Menschenkörper, oder aufwärts in den oberen Himmel steigen, —

1) S. oben S. 289. 290.

2) S. oben S. 111.

3) In der Hom. in Ierem. XVIII, 241 behauptet Origenes sogar eine Unmöglichkeit der Bekehrung oder Besserung nach dem Tode. So unbedingt ausgesprochen kann diese Behauptung nur dem exoterischen Lehrvortrage angehören. Doch auch in einer Homilie (in Lev. IX, 239) sagt er, es dauere unsere Besserungsfähigkeit: usque quo finem mundus accipiat.

auch wieder nicht zur Seite hin in gleichartige Körper, sondern in niedrigere, oder bessere. Also schon während der Dauer Eines Weltzustandes giebt es die mannichfachste Abrechnung für die Einzelnen: darauf folgt das Gesammtgericht, eine Neubekleidung Aller mit Körpern, die dem eben dann vorhandenen Seelenzustande genau gemäß sind. Dann steigen Menschenseelen zu den höheren und höchsten Engelklassen auf, und werden in denselben Fürsten, oder dienende Genossen dieser Klassen; wie aus den höheren Gebieten, vielleicht auch aus den höchsten, alsdann Manche hinabsinken, um die Menschen der neuen Welt zu sein. Nicht anders rücken dann Dämonen in eben diese Reihe ein [1]). Bei jedem neuen Weltende geschieht dies immer wieder, bis einmal ein großer, voller Weltenabschluß eintritt, und danach Fall und Schöpfung der Materie sich erneuern.

Dies ist die sich selber immer gleiche Einrichtung der Welt. Die oberste Stelle nehmen die sogenannten Götter ein, welche am wenigsten von der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott aufgegeben haben [2]). Auf sie folgen die Thronen, in dritter Klasse die Fürstenthümer [3]). Von diesen unterscheidet Origenes die Gewalten [4]). Zu den Fürstenthümern gehören die schon uns sicht-

---

1) Fragm. L. de Princ. I, 9 p. 6.

2) S. oben S. 113.

3) *Θεοί, Θρόνοι, Ἀρχαί.* So bestimmt Origenes die Reihenfolge Tom. in Ioan. I, 35. Über die *Θεοί* vgl. c. Cels. III, 471.

4) *Ἐξουσίαι.* Tom. in Matth. XVII, 766, nach Col. 1, 16. Hier schiebt er noch zwischen die *Θρόνοι* und *ἀρχαί*, in Folge der paulinischen Stelle, die *κυριότητες* ein, nimmt diesen allen entsprechende Stufen bei den bösen Engeln an, und erklärt, daß der Herr auf die Frage Matth. 21, 23 das Nähere verschwiegen habe, weil die Fragenden es so verdienten. Überhaupt hält er sich in dieser Lehre in sehr unbestimmten Angaben, wodurch er sich vortheilhaft von Gleichzeitigen und Späteren unterscheidet. Nur sehr Wenige, sagt er (c. Cels. III, 171), haben Kunde von der Natur der Engel, und sehr viel wäre, was sich davon

baren, hellſten Geſtirne, Sonne und Mond [1]), vermuthlich nebſt den übrigen Sternen. Alsdann folgen diejenigen Engel, welche, an Dienſtleiſtungen auf der Erde ſelber gewieſen, über die verſchiedenen Völker und Länder, oder über die Heilkraft, wie Raphael, über die Kriege, wie Gabriel, über die Gebete, wie Michael [2]), geſetzt ſind, und die zahlloſen übrigen [3]). Auch die Engel ſind aus reiner Geiſtigkeit, durch Erkaltung, Seele geworden, und haben, obgleich faſt ganz nur Seele, doch auch einen Körper,

---

ſagen ließe. Beſondere Erzengel, neben den erwähnten, unterſcheidet er nicht, alle höher geſtellten Engel nennt er auch Erzengel: Comm. in Ep. ad Rom. VII, 597. Bei Photius (Cod. 117) findet ſich die Anklage eines Ungenannten gegen Origenes, er habe gelehrt: ὅτι τὰ Χερουβὶμ ἐπίνοιαι τοῦ Υἱοῦ εἰσιν. Dies findet ſich bei ihm nicht; aber wohl bei der Deutung der Geräthe und Embleme der Stiftshütte Hom. in Num. V, 286 die Erklärung: (Sancti homines) qui meruerint multitudinem scientiae, et abundantes divitias in agnitione Dei, Cherubim intelligi possunt. Cherubim namque in nostra lingua multitudo scientiae interpretatur. Von dieſen, tiefer Erkenntniß gewürdigten Heiligen unterſcheidet er im Folgenden ſogleich die Engel. Er nimmt alſo hier die Cherubim nicht für Engel; anderwärts (Hom. in Ezech. XIII, 401) faßt er ſie als ſolche auf. Im alten Teſtament ſtellen ſie die dem Herrn huldigende Schöpfung dar; ein weiſe gewählter Erſatz für Abbildungen der Gottheit, für welche die Cherubsbilder den Sinnen ein Entſprechendes gewährten, ohne zum Götzendienſte mißbraucht werden zu können. Wie Clemens über die Engelklaſſen lehrte, ſ. bei Potter T. II, 1007.

1) De Princ. I, 149, wegen 1 Moſ. 1, 16.

2) Hier möchte ich eine falſche Lesart vermuthen. Gabriel iſt in der Engellehre dieſer Zeit eben ſo beſtändig Überbringer der Viſionen, und Bringer der Gebete der Menſchen vor Gott, als Michael der Kämpfer der Kriege im himmliſchen Reiche. Auch befolgt Origenes Hom. in Num. XIII, 319 die gewöhnliche Reihenfolge: Michael, Raphael, Gabriel; und Comm. in Ep. ad Rom. VII, 598 erſcheint Michael als Kämpfer für Iſrael. Andererſeits iſt derſelbe Hom. in Num. XIV, 323 wieder Überbringer der Gebete, und in der Schrift vom Gebete (ſ. oben S. 35) iſt es Raphael.

3) De Princ. I, 154.

von feiner oder feinſter Art; die Seele bedarf als ſolche eines Körpers [1]). Dieſer iſt das Eitle, Nichtige [2]), dem auch die Engel unterworfen worden ſind. So die Geſtirne; ihre geordneten Bewegungen beweiſen, daß ſie Seelen haben, und auf Hoffnung ſind ſie in die Geſtirnkörper verwieſen worden, um einſt, nach den Dienſtleiſtungen im Himmelsraume, frei zu werden zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes [3]). Und ſo leiſten auch die übrigen Engel, jeder an ſeiner Stelle, den Niederen heilſame Dienſte [4]). Dabei bedürfen auch ſie der Entſündigung, und erlangen ſie durch Chriſtus [5]), in deſſen unmittelbarer Nähe ſie ſind [6]), und durch ſeinen und des heiligen Geiſtes Unterricht [7]). Auch ſie ſtehen unter einem Geſetze, wie alle vernunftbegabten Weſen [8]), und empfangen auch einſt, für Verſäumniſſe oder Leiſtungen, ein gerechtes Urtheil, am jüngſten Tage [9]).

An die Engel ſchließen ſich in der Reihenfolge der Weſen die Menſchen an. Zuletzt folgen die unterſten von allen, obſchon in ausgedehnterem Machtbeſitz [10]), als die Menſchen: die mit feineren, aber finſterſten Körpern verſehenen Dämonen, die böſen Geiſter und der Satan, dieſe Schuldigſten, Unſeligſten von allen.

---

1) De Princ. I, 153; II, 207. Gregor Naz. ſagt Or. VI, 287: *φῶς εἰσὶ καὶ αὐταὶ τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα.*

2) Röm. 8, 20.

3) De Princ. I, 148 seq.

4) Ib. p. 154. Ganz ebenſo Clemens, Quis div. sal. c. 29 p. 952; Hypotyp. p. 1009.

5) Hom. in Num. XXIV, 362. 363.

6) Tom. in Ioan. X, 168.

7) De Princ. IV, 366; Hom. in Luc. XXIII, 961.

8) Comm. in Ep. ad Rom. III, 509. Doch erkennt Origenes richtig den Zuſammenhang zwiſchen Geſetz und Sünde, nach 1 Cor. 15, 56, und hofft auf eine Zeit, wo für uns das Geſetz aufhört eine Macht (von außen her) zu ſein: Ib. V, 555.

9) Hom. in Num. XI, 307.

10) S. oben S. 112.

Sie haben ſich von Gott ganz abgewendet, und der Fall ging von ihnen, zunächſt von ihrem Oberſten, dem Satan, aus, wie denn auch mit ihm die Einkörperung den Anfang nahm.

Hier kann es befremden, daß wir die Menſchen in gröberen Körpern und beengteren Verhältniſſen, als die böſen Engel, denken ſollen. Und in der That, wäre nach Origenes nur der Grad der Verdichtung [1]) und die räumliche Tiefe Ausdruck der Größe des Abfalls, ſo hätte er die Dämonen nicht in die Luft über der Erde verſetzen, und nicht die feineren Körper ihnen beilegen dürfen [2]). Zwar ſagt er, daß wegen des Übermaßes ihrer Sünde Gott ſie einſtweilen ganz ſich ſelber überlaſſen habe, um erſt im künftigen Gerichte mit ihnen abzurechnen [3]). Und dieſer Satz ſtimmt ganz mit ſeiner Lehre vom Böſen, nach welchem es als ſolches, — das Böſeſein an ſich, nicht die böſen Thaten, die Erfolge, — dem göttlichen Regieren und der Vorſehung entnommen iſt, als das in ſich Nichtige, das Nichts. Doch läßt ſich auch jetzt ſchon an den Dämonen die göttliche Gerechtigkeit nicht unbezeugt. Man bemerkt ſie in der größeren Finſterkeit ihrer Körper,

---

1) Sel. in Ps. p. 699, nach der Caten. Corder.: *ἡ ἁμαρτάνουσα δὲ ψυχὴ παχύνεται, ἡ δὲ ἀρετὴ λεπτύνει, καὶ πᾶν τὸ σωματικὸν ἐξαφανίζει τῆς ψυχῆς. ἔργον οὖν τοῦ θεοῦ λεπτύνειν αὐτάς.*

2) Irrig giebt Maximus Mart. zu Ps. Dionys. de Ecclesiast. Hierarch. c. 6 an, daß die feineren Körper nach Origenes den Schuldigeren zukämen. Richtiger iſt die entgegengeſetzte Behauptung Auguſtin's de Civ. Dei c. 23, obſchon nicht unbedingt. Wenn dieſer am a. O. meint, es habe Origenes, wenn er ſich treu bleiben wollte, nothwendig den Dämonen gröbere Körper, als die menſchlichen, beilegen müſſen, ſo überſieht er dabei, daß nicht die Dichtigkeit allein Ausdruck des Grades der Verſchuldung ſein ſoll. — Daß die Körper der Dämonen wirklich Vorzüge vor den gröberen menſchlichen haben, ſagt Origenes deutlich c. Cels. IV, 572: *ἔχοντές τι (οἱ δαίμονες) περὶ τῶν μελλόντων διορατικὸν, ἅτε γυμνοὶ τῶν γηΐνων σωμάτων τυγχάνοντες.* Doch ſind dieſe Körper gröber, als die der Engel: de Princ. I, 94.

3) Hom. in Exod. VIII, 161. Dieſe Auffaſſung lehnt ſich an 2 Petr. 2, 4.

wie in ihrer größeren Unseligkeit im Geiste. Anders konnte Origenes hier nicht abhelfen. Unmöglich ließen sich die Dämonen anders stellen in seinem All, worin die Erde, als Kugel, im Mittelpunkte der kreisenden Himmelssphären ruht. Für die Hölle, die er ja auch immer als geistigen Zustand auffaßt, verblieb da keine Örtlichkeit, und unterhalb der menschlichen Körperlichkeit keine gröbere, als die der Thiere, die aber nicht als Träger geistigen Lebens gelten sollten. Überdies bedurfte Origenes, um auch in der oberen Welt Sünde und Kampf zu finden, wie auf der Erde, höhere böse Geister über dieser. Und zu dem allen war die Lehre von den Dämonen und ihren Zuständen für ihn ein Vorgefundenes, theilweise in der heiligen Schrift gegeben; und so mußte er in sein System sie einfügen, wie sie gegeben war. Auf diese Weise stehen nun in demselben die bösen Engel: als Sündigste von allen, in zwar feineren, aber völlig finsteren Körpern, unseliger in sich, als alle minder Schuldigen, und stören nicht den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit. Denn auch als Verführer und Peiniger der Menschen bewirken sie doch nur das Herausbrechen des Bösen und dadurch die Heilung, wie andererseits die Bewährung der Guten. Und diesen stehen gute Engel hülfreich eben so zur Seite, wie die bösen, Böses stiftend, sie begleiten.

Allen gefallenen Geistern, auch dem Teufel, bleibt mit der Freiheit auch die Besserungsfähigkeit. Dies folgt schon aus der allgemeinen Apokatastase; überdies deutet es Origenes mehrfach an [1]), und ausdrücklich sagt er, daß in der künftigen großen Welterneuerung in die Stelle des alsdann wiedererhobenen Teufels

---

1) Ist die Psyche ein Erkalten des Geistes, so ist der Teufel der frigidus ventus Boreas, de Princ. II, 211. Seine Besserungsfähigkeit folgt aus de Princ. I, 156, nach Hieronymus. S. die Anmerkung daselbst. Deutlicher ist die Erörterung Ib. I, 146 und III, 324. 525: der letzte Feind, der unterworfen wird (ut etiam ipse destruatur, ne sit inimicus, non ut non sit, sed ut inimicus non sit et mors), ist der Tod, oder der Teufel, als persönlicher geistiger Tod.

ein anderer, erster und sündigster unter den Sündern treten werde [1]). Inzwischen ist derselbe, als Anfänger des Abfalls, des geistigen Todes, in diesem Sinne „Menschenmörder von Anfang“ [2]), und obschon nicht Anstifter alles Bösen, oder auch nur alles Bösen in den Menschen [3]), doch Urheber vieler Verführung, und vieler Plagen [4]), immer geschäftig, das Böse in die Seelen, wenn sie nicht wachen, zu legen [5]), vermittelst seiner ihm untergeordneten Gehülfen [6]): der Geisterfürsten über die Unzucht, den Zorn, den Geiz und den Stolz, die wieder unzählige untergebene, allerorten geschäftige Geister befehligen [7]). Es ist nöthig, daß diese bösen

1) Ib. III, 233 nach Hieronymus.

2) Joh. 8, 44; Tom. in Ioan. XX, 340. S. die Ausleger zu jener St. und besonders Nitzsch über den Menschenmörder von Anfang, in Schleiermacher, de Wette und Lücke's Zeitschr. III, 52.

3) De Princ. III, 277.

4) Ibid. p. 275.

5) Tom. in Ioan. XXXII, 407.

6) Er ist der Fürst derselben, welchem sie freiwillig sich untergeordnet haben: c. Cels. VII, 743; VIII, 760.

7) Hom. in Ios. XV, 434. Hier erscheinen die bösen Geister, die nicht anders, als indem sie in den Menschen eintreten, überwunden werden können, ganz als personificirte Laster und Leidenschaften, wie in den Testam. XII Patr., der stoischen Lehre und den Upnekat; wodurch die Persönlichkeit dieser Geister, namentlich wenn man „eine mehrfache Vermischung derselben mit einander“ annimmt, wieder hinwegfällt: sie werden wieder, was sie waren, als man anfing, das Dogma von ihnen zu bilden. Und so giebt es in Origenes Lehre vom Satan und seinen Engeln eine Seite, von welcher sie eben nur als die einmal vorhandene und im All der Geisterwelt wirksame Thatsache des Bösen erscheinen; wie denn auch der Satan des Buchs Hiob nichts anderes ist. So wenn Origenes die bösen Geister Pforten der Hölle und des Todes nennt, Ursachen des Hinabsinkens in das Schlechte, und zu ihnen die Feigheit und Unbesonnenheit zählt (Tom. in Matth. XII, 528). Inzwischen hat Origenes von dem orientalischen Lehrtypus, welcher auch hier der Personifikation bedarf, nicht frei werden können, er hat, — bei unbefangener Auffassung ergiebt es sich klar, — nicht aufgehört, eine wirkliche böse Engelwelt unter einem bösen Haupte und Fürsten

Mächte fortwirken auf der Erde, damit unter diesen Versuchungen die, welche Kronen erlangen sollen, sich bewähren [1]), indem sie zugleich, durch ihre Siege, die Macht der bösen Geister über andere Menschen zerstören. Die Dämonen werden zurückgetrieben von dem Kampfplatz auf dieser Erde durch den Widerstand und Sieg der Guten, und manche empfangen in dieser Niederlage schon sogleich die verdiente Vergeltung: ihre Macht, ihre Zahl verringert sich im Fortgange des Kampfes je mehr und mehr, bis endlich das letzte Weltende die gänzliche Vertilgung bringt [2]). Bis

---

zu denken. S. Hom. in Num. XX, 350: Sed et per singula peccata, quae committimus, maxime si iam non subreptione aliqua, sed studio affectuque peccamus, illi sine dubio daemoni, cui peccatum illud, quod commisimus, inoperari curae est, consecramur. Et fortasse continget nobis tot daemonibus esse consecratos, quot peccata committimus. Eine bewußte Unterscheidung symbolischer Lehrformen, zu welchen außer dieser Lehre von den bösen Geistern auch die von den Weltenreihen und der Präexistenz der Seelen bei Origenes gehören sollen, wird von diesem auf keine Weise angedeutet.

1) C. Cels. VI, 666.

2) Hom. in Num. XIII, 320; in Ios. l. c.: „durch Keuschheit überwinde man diesen oder jenen Dämon der Unkeuschheit, so daß dieser nicht ferner auf andere Menschen Angriffe machen könne, und es scheine, daß die besiegten Dämonen bei dieser Niederlage zugleich ihre Strafen empfangen (cum vincuntur a sanctis, vel in abyssum, vel in exteriores tenebras, vel quo quisquis ille locus eis dignus est, abducantur a iusto iudice Christo, agonis huius vitae mortalium praeside). So verringere sich die Zahl der bösen Geister zu Gunsten des Kampfes der Guten." — Liegt hierin mit der Ansicht, daß das Gericht über die Dämonen erst künftig erfolgen solle, und mit Hom. in Num. l. c. (quia non vult Deus daemonum *genus* ante tempus — damnare — falls man nicht das *genus* daemonum betonen will) im Grunde ein Widerspruch, so läßt Origenes in den am zuletzt a. O. hinzugefügten Worten, ne destruerentur ante tempus et perimerentur cet., wieder jene Seite der Auffassung durchblicken, von welcher die bösen Geister als das in sich ganz Nichtige, Verschwindende, Böse erscheinen. So fern er sie als Persönlichkeiten betrachtet, ist ihre Zerstörung nur Tilgung des Bösen in ihnen, durch ihre Bekehrung.

dahin ist bei jeder Sünde, wie und wodurch sie entstanden sei, ein böser Geist geschäftig [1]), ein böser Geist Begleiter eines jeden Menschen [2]), und oft umgeben ihn viele [3]). Jede Sünde ist Verähnlichung mit dem Teufel, wie das Gute in uns das Gottähnliche ist: jenes Ebenbildlichkeit mit dem Teufel, dieses göttliche Ebenbildlichkeit [4]). Und fort und fort werden auch so viele Körperplagen, die wieder Bilder geistiger Zustände sind, Mondsüchtigkeit, Fallsucht, Stummheit und anderes, von den bösen Geistern bewirkt; mit großer List, indem sie es zu veranstalten wissen, daß man die Ursachen dieser Übel in Einwirkungen des Mondes, oder in anderen nicht betheiligten Dingen sucht [5]). Die bösen Geister sind in den schädlichen Naturkräften, bei Mißwachs, Dürre und Pestkrankheiten wirksam [6]), ebenso in den Raubthieren, wenn sie Übles anstiften; sie senken sich auch in die Vögel und Thiere bei den Augurien [7]). Die Orakel sind ihre Veranstaltung [8]), und die Götter der Heiden, die Gestirne ausgenommen [9]), sind nichts, als

---

1) Hom. in Num. VI, 287: Certum est enim peccati tempore adesse in corde uniuscuiusque spiritum malum, et agere partes suas. Cui utique — locus datur et recipitur a nobis per cogitationes malas et concupiscentias pessimas.

2) Hom. in Luc. XII, 945: Unicuique duo assistunt angeli, alter iustitiae, alter iniquitatis. — Si mala fuerint in nostro corde versata, loquitur nobis angelus diaboli.

3) Hom. in Ios. XXIII, 451: Et boni angeli adsunt hominibus et contrarii. Der christliche Glaube befreit von dieser Begleitung: c. Cels. VIII, 766. 769.

4) Hom. in Lev. IV, 200.

5) Tom. in Matth. XIII, 577. — Dem Könige Cusan Risathaim (Richt. 3, 10), — Cusarsaton, wie Origenes hat, — welcher den Übermuth der Israeliten strafen mußte, entspricht einer der bösen Engel, dessen Geschäft es ist, die Stolzen, die der Herr in seine Hand giebt, zu plagen: Hom. in Iud. III, 464.

6) C. Cels. VIII, 765. 7) Ib. IV, 572.

8) Ib. VII, 695. 697.

9) Die gewiß, als gute, in diese edleren Körper verwiesene Geister, die

böse Geister, Dämonen [1]). Sie wohnen im dichteren Dunstkreise der Erde [2]), und nähren sich von dem Qualm der Opfer [3]).

Wie die bösen Geister, so sind auch die guten dem Menschen zur Seite gestellt. Der sichtbare Schauplatz der Kämpfe zwischen den bösen und guten Engeln ist eben unsere Erde [4]). Wenn schon in den Gestirnen gute Geister vom Himmel her unseren Pfaden leuchten, so stehen wir mit anderen in noch näherer Verbindung. Sie sind allzumal dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienste derer, welche selig werden [5]). Bei der Spaltung der Völker, zur Zeit des Thurmbaus zu Babel, vertheilte diese der Herr unter Engel [6]), von welchen sie auch die verschiedenen Sprachen empfingen, und in die ihnen angemessenen Wohnsitze, die einen in heiße, die anderen in kalte, diese in fruchtbare, jene in öde Gebiete, abgeführt wurden [7]). Damals behielt der Herr sich selber das Volk vor, welches die Ursprache, die hebräische, beibehielt; erst später ward es den assyrischen, chaldäischen und anderen Engelfürsten zur Züchtigung hingegeben [8]). Und wie so durch diese Mächte den Menschen die gerechte Vergeltung zu Theil wird, so ist wieder ihnen nach Maßgabe ihres früheren Verhaltens eben dieses oder jenes Volk zugewiesen worden [9]), dieser höhere, oder jener niedere Auftrag. Es giebt auch Engel, die die Aufsicht

---

Verehrung der Menschen unwillig zurückweisen: de Princ. I, 153, und öfter. S. oben S. 26.

1) C. Cels. V, 579.

2) C. Cels. III, 470, nach Eph. 2, 2; wie auch die Seelen der verstorbenen bösen Menschen hier unten bei den Leichnamen verweilen. S. oben S. 344. Ein anderes Schicksal haben die Seelen der Guten: S. 345.

3) Ib. p. 471; de Martyr. 303.

4) Ib. VI, 666.

5) C. Cels. VIII, 767 nach Hebr. 1, 14. Daher heißen sie auch ἄγγελοι, Boten: ibid. V, 579.

6) Hom. in Ezech. XIII, 401.

7) C. Cels. V, 600; Hom. in Num. XI, 307; de Princ. III, 209.

8) C. Cels. l. c. 9) Hom. in Ios. XXIII, 451.

über die Thiere, und die Vegetation der Pflanzenwelt [1]), oder über Waſſer, Regen, Wind und Wärme [2]) führen. Andere beſorgen das Hineintreten der Seelen in die menſchlichen Körper [3]); andere nehmen die der Abſcheidenden wieder in Empfang [4]), und tragen ſie auf Schultern und Händen zu ihrer Ruhe empor [5]); wobei allein die Seele des Erlöſers ausgenommen iſt, welcher „ſeine Seele ſelber nahm und ließ“ [6]). Engel ſind es, die theils der ganzen Kirche, theils den einzelnen Gemeinden als Leiter zugetheilt ſind [7]); ſie beten mit uns [8]), und beten für

1) C. Cels. VIII, 784; Hom. in Num. XIV, 323. Vgl. Offenb. Joh. 9, 11; Hermae Past. vis. 4 c. 2. Es kennen auch Athenagoras (Legat. c. 27), Epiphanius (de Pond. et mens. c. 22), Theodoret (Quaest. in Gen. c. 32), und unter den Philoſophen dieſer Zeit Porphyrius (de Abstin. animal.) ſolche Engel. Hieronymus erklärte ſich ſehr ſtark gegen dieſe Anſicht, Comm. in Habac. L. I, zu c. 1, 14. S. de la Rue zu der zuerſt angef. Stelle.

2) Hom. in Ios. XXIII, 451. Schon Clemens ſagte (Strom. VI, 822; VII, 830): *ἄγγελοι ὑπηρετοῦνται τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν.*

3) Tom. in Ioan. XIII, 261.

4) Die *ἄγγελοι ψυχοπομποί* des Plato im Phaedo, und des Plotin (Enn. III, 4), die an die Stelle des Merkur der alten Götterlehre, des Hermes der Ägypter, traten. Auch die Araber kennen einen die Seelen aus der Verbindung mit dem Körper löſenden Engel: die Alten unter dem Namen Abujahia, die Neueren nennen ihn Azrail, die Perſer Morbad. Bei den Rabbinen iſt er gleichfalls anzutreffen. Origenes gedenkt dieſer Engel Tom. in Ioan. XIX, 297, nach Luc. 12, 20; 16, 22; Matth. 13, 39; vgl. den Brief Jud. V. 9. Vor ihm erwähnt ſie Clemens (Strom. IV, 616), ſpäter Chryſoſtomus (Serm. 67. Tom. V, 1001; cf. Tom. VI, 284 und de Sacerd. VI, c. 4; Constitt. Ap. VIII, c. 41). Vgl. Arens de Usu Evangg. apocr. p. 58.

5) Hom. in Num. V, 286; in Ierem. XVI, 228.

6) Tom. in Ioan. l. c. p. 298, nach Joh. 10, 18.

7) Hom. in Luc. XII, 945; XXIII, 961; de Princ. I, 155, und ſehr oft anderwärts. Wegen ihrer Gegenwart in den Gemeinden ſollen die Weiber verſchleiert erſcheinen: Hom. in Luc. l. c. nach 1 Cor. 11, 5.

8) C. Cels. VIII, 789; Hom. in Luc. l. c.; de Orat. 269. Auch die Vorleſung der Schrift beſchwichtigt ſie: Hom. in Ios. XX, 444.

uns [1]), vermöge ihrer innigen Gemeinschaft mit uns [2]). Und wie ein böser Engel jeden Menschen begleitet, so ist auch ein guter Engel jedem beigesellt [3]), von der Geburt an [4]), und auf so lange, bis wir der unmittelbaren Leitung Christi fähig werden [5]). So ist die Welt ganz angefüllt von Engeln, die, seit Christus kam, um so williger zu uns hernieder steigen [6]). Wir sehen sie nicht, weil noch die Sünde unsern Blick verdunkelt [7]); doch können sie uns sichtbar werden, wenn wir es verdienen, und werden ebenfalls im künftigen Leben nur nach Maßgabe unserer Würdigkeit uns sichtbar sein [8]). Endlich, wie nahe sie uns berühren, wie heilbringend uns ihre Dienstleistungen sind: es ist doch nur ein Seligpreisen und Loben der Engel [9]), auch eine Anrufung [10]), aber keinerlei Engelverehrung gestattet [11]).

In die Mitte zwischen diese guten und jene bösen höher begabten Geister ist die Menschheit gestellt. Zusammengesetzt in dem jetzigen Zustande aus Psychischgeistigem und Fleisch [12]), oder ge-

---

1) Hom. in Num. XXIV, 362.

2) C. Cels. VIII, 765.

3) De Princ. II, 232; III, 283; Tom. in Matth. XIII, 576; Hom. in Luc. XXXV, 973; XII, 945. Die Engel über Völker und Städte kennt auch schon Clemens; daß jeder Einzelne seinen Schutzengel habe, bezweifelt er, indem er nur bei ausgezeichneten Menschen, Lehrern und Vorstehern, einen solchen Begleiter vermuthet: Strom. VI, 822.

4) Nicht erst seit der Taufe: Tom. in Matth. l. c. p. 607. Dies sind die ἄγγελοι τηροῦντες, tutelares.

5) Tom. in Matth. l. c.

6) Hom. in Ezech. I, 358.

7) Hom. in Luc. XXIII, 961.

8) Ibid. Hom. III, 935.

9) C. Cels. VIII, 785.

10) Hom. in Luc. l. c. Demgemäß wendete er sich Hom. in Ezech. I, 358 an den Engel eines neubekehrten Greises, mit den Worten: veni, angele, suscipe sermone conversum ab errore pristino rell.

11) C. Cels. V, 580; VIII, 751; 784.

12) Ib. VIII, 759; VI, 680.

nauer aus höherem, vernünftigem Pſychiſchen, aus niederer, unvernünftiger Pſyche, d. i. animaliſchem Körperleben, und aus an ſich todtem Materiellen, iſt der Menſch jenem Beſtandtheile nach nicht nur gottverwandt, ſondern auch Ebenbild Gottes, oder genauer, das Vernünftige in ihm, der inwendige Menſch [1]), Abbild des ewigen Ebenbildes Gottes, des Logos [2]); ein Mikrokosmus, in welchem die geſammte Welt ſich darſtellt [3]). Dieſer Vorzug iſt dem Menſchen unverlierbar eigen [4]): wir tragen noch jetzt von Natur die göttliche Ebenbildlichkeit [5]), die, an ſich nur Anlage, die Beſtimmung hat, zur Gottähnlichkeit ſich zu geſtalten [6]). So hat jede Menſchenſeele, auch die verführte, tief

1) Col. 3, 10; d. i. nach Prolog. in Cant. p. 28: die Seele.

2) C. Cels. VI, 681: Er iſt nicht *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, ſondern *κατ' εἰκόνα*. Der Leib kann Tempel Gottes ſein, aber nie, als Materielles, Gottähnlichkeit haben. Ebenſo Ib. VIII, 778: nur in der *ψυχή* iſt das Ebenbildliche. Und ſo auch Clem. Strom. II, 483 im Gegenſatze zur Lehre der Pſeudoklementinen, die eine menſchenähnliche Körperlichkeit Gottes annehmen: Hom. X, 6; XI, 4; XVI, 20 und öfter. S. Baur's Gnoſis S. 335.

3) Sel. in Ierem. p. 303: *ὅπερ ὁ κόσμος ὕλος, τοῦτο κατά τινα ἀναλογίαν ἐστὶ μόνος ὁ ἄνθρωπος, κ. τ. λ.*

4) C. Cels. IV, 519: ... *τὰ σπέρματα αὐτῆς (τῆς ἀρετῆς) πάντη ἀπολέσαι οὐ δυναμένους.* Und VIII, 780: die *κοιναὶ ἔννοιαι περὶ καλῶν, καὶ δικαίων, καὶ αἰσχρῶν, καὶ ἀδίκων* können nie ganz verloren werden.

5) Hom. in Lev. IV, 200: Ipsi animae tuae Deus imaginem suam et similitudinem commendavit.

6) Gott ſprach: zu ſeinem Bilde und zu ſeiner Ähnlichkeit (1 Moſ. 1, 26) wolle er den Menſchen ſchaffen; zu ſeinem Bilde, nicht auch ſchon zu ſeiner Ähnlichkeit (ebenda V. 27), hat er ihn geſchaffen. Hoc ergo quod — de similitudine siluit, non aliud indicat, nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est. Dieſe iſt Frucht des freien menſchlichen Strebens: de Princ. III, 317; c. Cels. IV. 523; in welchem allein das von Gott gewollte Gute beſteht: Hom. in Ier. XIX, 263. Schon zu Clemens Zeit (Strom. II, 499) machte man dieſen Unterſchied zwiſchen Ähnlichkeit und Bild. Es iſt alſo die Ebenbildlichkeit bei Origenes nichts als Anlage, wie ſchon Janſenius (Au-

gesunkene, einen unermeßlichen Werth [1]). Andererseits sind alle Menschen, hineingebannt in die gröberen Körper, auch sündig, obschon nicht alle in dem vollen Maße schuldig, welchem die Einkörperung in den Menschenleib entspricht. Einige Seelen sind tiefer hinab, als sie es verschuldet hatten, gesendet worden, um den Menschen Lehrer und Helfer zu werden [2]). Alle übrigen haben genau eben ihren Zustand durch ihr Verhalten herbeigeführt. So kann Origenes von einer allgemeinen Sündigkeit der Menschen reden [3]), vom Tragen einer Ebenbildlichkeit des ersten irdischen Adam [4]),

---

gustin. I, 2, c. 7) es angab, und nur ungenauer Ausdruck ist es, wenn er auch die Ebenbildlichkeit (imago) als verlierbar und wieder gewinnbar bezeichnet, wie Hom. in Lev. l. c.; Hom. in Gen. I, 57: es kann dies nur von der similitudo gelten. S. hierüber, wie über die Mißverständnisse dieses Theils der Lehre des Origenes bei Epiphanius und Anderen, meine Anmerkung zu de Princ. l. c. Nach Gregor Naz. ist die Ebenbildlichkeit durch die Sünde entstellt, und wird durch die Taufe erneuert: Orat. XL, 695.

1) Sel. in Prov. p. 8 zu Cap. 6, 26.

2) S. oben S. 23.

3) C. Cels. III, 491: *σαφῶς γὰρ φαίνεται, ὅτι πάντες μὲν ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν, ἔνιοι δὲ οὐ μόνον πεφύκασιν, ἀλλὰ καὶ εἰθισμένοι εἰσὶν ἁμαρτάνειν.* Ib. 493: *οἱ μὲν οὖν ἀρχῆθεν (ἀναμάρτητοι), ἀδύνατοι.* Ib. IV, 534: *ἣν (κακίαν) οὐδὲ ἀπὸ ἑνὸς ἀνθρώπου δεδύνηται κωλύσαι ὁ θεὸς, ὥστε κἂν ἕνα τινα ἄνθρωπον εὑρεθῆναι ἀρχῆθεν ἄγευστον κακίας γεγενημένον.* Ib. III, 488: *ἀδύνατον γάρ φαμεν εἶναι ἄνθρωπον μετ' ἀρετῆς ἀπ' ἀρχῆς πρὸς τὸν θεὸν ἄνω βλέπειν. κακίαν γὰρ ὑφίστασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον ἐν ἀνθρώποις,* und Hom. in Ier. V, 160 sagt er: *οὐ γὰρ οἷόντε ἐστιν ἀρχῆθεν ἀληθῆ δόγματα καθαρὰ λαβεῖν τὸν ἄνθρωπον.* Es giebt ein *συγγεγεννημένον τῇ καρδίᾳ*, eine Vorhaut desselben, die beschnitten werden muß: *γεγεννήμεθα μετὰ ἀκαθαρσίας καὶ ἀκροβυστίας τῆς καρδίας ἡμῶν* (in Folge unserer Leiblichkeit und der vorweltlichen Sünde). Die *περιτομή* nimmt später dieses Unreine hinweg. Dem entspricht die Lehre des Jesus Sirach vom *κανὼν ἐναντιότητος καὶ διουσίας*, nach welchem das Böse, welches er als nothwendige Nebenfolge des Guten auffaßt, bei den Menschen immer das Erste ist. Nitzsch Studien S. 49.

4) Hom. in Luc. XXXIX, 978; Prolog. in Cant. p. 28.

von welcher sie hienieden niemals völlig frei werden [1]); und selbst der Auffassung der Sündhaftigkeit als eines Organischen in der Menschheit kann er sich nähern. Die Erbsünde ist für ihn nicht der Anfang unseres Sündigwerdens, und nicht der erste Mensch Urheber der Sünde in dem Geschlecht [2]); aber eine von den Eltern und Voreltern her als Keimkraft sich mittheilende Beschaffenheit unseres irdisch menschlichen Daseins nimmt er doch an, und leitet böse, wie gute Anlagen von jenen zu dem Abkömmlinge hinüber [3]). So hätte er von einer angeerbten Sünde reden können [4]), nur nicht von angeerbter Schuld: die Schuld geht lediglich aus dem Verhalten des Einzelnen hervor; schon der Eintritt in das mehr oder minder unreine, zum Bösen hingeneigte Dasein auf der Erde ist verschuldet. Und weit entfernt ist er von der Behauptung einer gänzlichen Verderbtheit unserer mensch-

1) Der Gefahr zu sündigen immer ausgesetzt (Tom. in Ioan. XXXII, 437), und mindestens durch den Kampf dagegen verunreinigt, so daß jeder, der von dem Kampfplatz dieses Lebens scheidet, noch einer Reinigung bedarf: Hom. in Num. XXV, 368. — Doch kann der Mensch, obschon es selten geschieht, von allen Thatsünden durch Christus frei werden. Es giebt ἐκ μεταβολῆς ἀναμαρτήτους, welchen es gelang, φύσιν ἀμεῖψαι τελέως, obschon sie sehr selten angetroffen werden: c. Cels. III, 493; Hom. in Luc. II, 934.

2) Er faßt die Geschichte vom Sündenfalle allegorisch auf: ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι, φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως, c. Cels. IV, 534; und denkt sich übrigens die ersten Menschen unter besonderem göttlichen Schutz und Einfluß: ib. p. 563. Wenn auch er sagt, die Sünde habe im Weibe angefangen, und darauf dem Manne sich mitgetheilt (Hom. in Luc. VIII, 940), so kann er auch dies nur allegorisch, in philonischer Weise, nehmen.

3) S. oben S. 22.

4) Es geschieht freilich ausdrücklich von ihm nirgend; überhaupt redet er wohl viel von den Sünden, aber von der Sünde nicht. Jede faßt er als ein vereinzeltes, außer ihrem Zusammenhange mit allem, was böse ist, auf, obwohl er von einem Organismus des Bösen (peccati corpus) weiß, dessen Haupt der Teufel ist: Comm. in Ep. ad Rom. V, 564.

lichen Natur. Neben dem angeborenen sittlichen Gefühl [1]) findet er im Menschen auch gute Triebe und Keime, die zwar lange schlummern können, aber doch auch unerwartet aufwachen [2]). Der Mensch hat nicht allein für das Niedere, Sinnenfällige, sondern auch für das Unsichtbare, Ewige, das Göttliche, worin wir leben und sind [3]), einen angeborenen Sinn [4]), muß lieben, was es sei [5]), und kann nie ganz, so lange er Mensch ist, die Rückerinnerung [6]) an das frühere bessere Sein in sich vertilgen. Sie eben ist sein Gewissen, das in das Herz geschriebene Gesetz, welches freilich nicht alle Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit, sondern nur was vor Menschen recht ist, oder was wir nicht andern thun sollen, weil wir nicht wollen, daß es uns geschehe, durch sich selber klar erkennt [7]). Es ist dasselbe nichts anders als der Geist, das eigentliche Geistige im Seelischen, dem Geiste Gottes verwandt, und seinem Wirken zugänglich [8]). Und so ist nun

---

1) Hom. in Luc. XXXV, 973: Nisi esset nobis natura insitum, id quod iustum est iudicandi, nunquam Salvator diceret: *Quare autem et a vobismet ipsis non quod iustum est iudicatis* (Luc. 12, 57)?

2) Hom. in Cant. II, 21.

3) Sel. in Prov. p. 9: *οἶκος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστιν, ἐν ᾧ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.*

4) Die *αἴσθησις θειοτέρα*, sensus divinus, gleichsam ein sechster Sinn, das Vermögen für das Übersinnliche: de Princ. IV, 383; welches auch Auge, Ohr, Hand in der Schrift genannt wird, in Cant. L. I, 42; c. Cels. VII, 718. 720. 722. Diesen geistigen Sinn, oder diese Mehrheit von geistigen Sinnen, soll man üben, durch geistige und sittliche Bemühungen, Hom. in Ezech. XI, 394; oder die Seele so erweitern, aus ihrer bisherigen Zusammenziehung (*πρότερον συνεσταμένη ψυχή*), daß sie den Logos fasse: Hom. in Ierem. VIII, 171.

5) In Cant. Prolog. p. 30.

6) De Orat. 237: *πᾶς τε τρανῶν καὶ τὰ περὶ τοῦ θεοῦ ὑπομιμνήσκεται μᾶλλον ἢ μανθάνει, κἂν ἀπό τινος ἀκούειν δοκῇ, ἢ εὑρίσκειν νομίζῃ τὰ τῆς θεοσεβείας μυστήρια.*

7) Comm. in Ep. ad Rom. III, 511.

8) Ibid. II, 486.

der Mensch den zwiefachen Einflüssen des Lichts aus Gott und des verführerischen Scheines der niederen Dinge, diesem Blendwerk dessen, der sich in einen Engel des Lichts zu verwandeln weiß, des Satans, ausgesetzt; und dem einen von beiden, entweder jenem oder diesem, wird er sich hingeben [1]). Vermöge seiner unverlierbaren Freiheit, welche durch die gnostische Annahme verschiedener Seelenklassen hinweggeleugnet wird [2]), kann er den guten oder bösen Einwirkungen sich öffnen. Beide Reiche, das des Lichts und die Finsterniß, kämpfen um ihn, und in ihm selber sind die bösen und die guten Antriebe.

Das, was sich bewegt, hat entweder den Grund seiner Bewegung in sich selber, oder es wird von außen her durch Anderes bewegt [3]). Lasten, Klötze, Steine, wie jeder blos durch die Form zusammengehaltene Stoff [4]), werden von außen bewegt. Thier und Pflanze hingegen, und alles, was Vegetation und

1) Hom. in Iud. I, 459.

2) Die Polemik gegen diese findet sich bei Origenes, namentlich in der Auslegung des Johannes, die auf Herakleon beständig zurückgeht, sehr häufig. Besonders wichtig sind die Stellen im Tom. XX, 337. 350, wo auch Origenes unter den Seelen Kinder Gottes und des Satans unterscheidet, aber freilich ganz anders, als Herakleon; und Hom. in Luc. XVI, 951, wo er von dem Ertödten des alten Menschen und dem Auferstehen des neuen nach Luk. 2, 34 redet. Allen Gefallenen kann Heilung werden: quia omnis anima recipere potest salutem, et neque una est insanabilis. — — Ubi sunt Haeretici? Ubi sunt, qui naturas quasdam introducentes, asserunt esse naturam desperabilem, quae penitus non recipiat salutem? Hom. in Ierem. XXI, 284.

3) In dieser ganzen Erörterung, die man de Princ. III, 12 seqq. findet, und die Origenes de Orat. p. 206 sq. wiederholte, folgt er fast wörtlich dem Clemens Strom. II, 487.

4) ... καὶ πᾶσα ἡ ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη. Über die ἕξις s. Philo de Incorr. mund. p. 496. 511. Überall folgt Origenes in der Lehre von der Freiheit den Stoikern.

Leben hat [1]), wohin man auch die Metalle, Feuer und Quellen rechnen mag, trägt den Grund der Bewegung in sich selber, — in zwiefacher Weise: es wird entweder, wie das Seelenlose aus sich heraus, oder, als Beseeltes, von (und durch) sich bewegt [2]). Letzteres vermittelst der Vorstellungen [3]), die, von außen kommend, oder im Inneren selber sich erzeugend, einen Trieb [4]) hervorrufen. Die Kunsttriebe der Thiere sind die Folge innerlicher Vorstellungen, zu welchen der Trieb sich hinzugesellt, ohne innerliche Hemmung: so bei der Spinne, oder Biene. Die vernünftigen Wesen haben neben diesen physischen Vorstellungen noch die Vernunft, die dieselben prüft, und entweder als Richtschnur des Handelns anerkennt, oder verwirft. Jene auch in den Thieren vorhandene Naturkraft der innerlichen Vorstellungen nähert sich, wie im Jagdhunde und Streitrosse, der Vernunft, ohne doch wirklich Vernunft zu sein. Und allein diese ist zugleich selber Anlage, das Gute und Böse aufzufassen [5]). In ihr ruht die Freiheit unserer Selbstbestimmung. Denn daß diese oder jene Vorstellungen von außen her in uns entstehen, ist zwar außer unserer Macht: aber das uns bestimmende Urtheil über dieselben ist allein ein Innerliches, ein Werk unseres Denkens [6]), welches auch ohne Anregung von

1) ... ὅσα ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται. S. Philo l. c. und den Grundriß der alten philosophischen Lehren über die Seele, den Tarinus als Anhang zur Philokalie S. 611 unter der Aufschrift δόξαι περὶ ψυχῆς mittheilt. — Schnitzer tadelt hier Rufin's Übersetzung: per naturalem vitam *vel* per animam. Mit Unrecht: die Pflanzen, wie Origenes sogleich hinzufügt, haben nur φύσις, naturalis vita, Vegetation, die belebten Wesen aber ψυχή, anima; so daß entweder eins, oder das andere vorhanden ist.

2) ... ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα.

3) Φαντασία, bei Suidas αἴσθησις, ἔνδον ἔχουσα τὴν γνῶσιν.

4) Ὁρμή, d. i. κίνησις καὶ φορὰ τῆς ψυχῆς. Origenes stimmt hier mit Plutarch überein.

5) Ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν. Ἀφορμαί, hier Vermögen, innerlich vorhandene Kraft; weiter unten: Antriebe von außen.

6) Τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου, nicht, wie Schnitzer übersetzt: der Vernunft in

außen in uns wirksam ist [1]), und durch sich selber uns sittliche, gute Antriebe, wie das Gegentheil davon gewähren kann. Dieses unser Handeln bestimmende Denken ist unser Eigenstes, ist Selbstbestimmung [2]). Sollte hingegen jemand meinen, gerade die Eindrücke von außen seien das Unwiderstehliche, der achte nur auf seine Gemüthsbewegungen, ob da nicht das Wohlgefallen, die Billigung und Hinneigung des Leitenden, Bestimmenden in uns auf Überzeugungsgründe hin [3]) erfolge. Nicht das Weib, welches dem Asceten entgegentritt, wird ihm schon an sich bestimmende Ursache [4]) des entstehenden Wankelmuthes. Es muß erst das Wohlgefallen an dem Reize, der Wille sich hinzugeben, dazwischentreten. Die durch Unterweisung und Übung starke Vernunft wehrt die Lockungen ab, und verscheucht die Lust [5]). Auf die Reize von außen die Schuld wälzen, ist so viel, als dem Klotz oder Stein sich gleich stellen, die nur von außen bewegt werden. Nicht minder unwahr und ungeziemend wird unsere Selbstbestimmung verleugnet, wenn man unsere reizbare Sinnlichkeit [6]) für eine zwingende Macht hält. Die Erfahrung zeigt, daß durch Zucht und Unterweisung auch die unmäßigsten und rohsten Menschen umgewandelt wurden, wie daß Bessere völlig entarteten,

---

uns; — diese bestimmt uns, nach Origenes, wie nach jeder gesunden Lehre, nie für das Böse; sondern unseres Denkens, welches auch dem Bösen zugewendet sein kann.

1) *Παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος.*

2) *Τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἡγεμονικόν*, das Leitende, Entscheidende, die Freiheit (s. S. 319). Dieser Gedanke, welchen Origenes in der Entwickelung am a. O. nicht ausspricht, wird durch den Zusammenhang hier gefordert.

3) *Τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τόδε τι διὰ τάσδε τὰς πιθανότητας.*

4) *Αὐτοτελὴς αἰτία.*

5) S. oben S. 320 die Anmerkung.

6) Die *ψιλὴ κατασκευή*, die unbewaffnete Empfänglichkeit für den *ἐρεθισμός*, bei Clemens (Strom. II, 487) die *ἀσθένεια πολλὴ καὶ προδιατροφὴ κακῆς ἀγωγῆς τε καὶ τροφῆς μετὰ ἀμαθίας.*

bisweilen in reiferem Alter. So ist denn zwar der äußere Reiz nicht in unserer Gewalt; aber das ist unser Werk, daß die urtheilende, prüfende Vernunft ihn entweder aufnimmt, oder zurückweis't.

Dies bestätigt die heilige Schrift. Sie betrachtet das tugendhafte Leben als unser Werk, nicht als Machtwirkung Gottes, oder eines andern, oder einer zwingenden Vorherbestimmung [1]). Und so fordert sie es von uns an vielen Stellen [2]). Wenn sie freilich auch von einer Verstockung des Herzens durch Gott [3]), oder von einer Umwandelung desselben durch Gott [4]), oder von einer Verblendung redet, die in seiner Absicht liege [5]), und wenn Paulus allein Gott als Urheber unserer Willensbestimmungen anzusehen scheint [6]), so widerspricht sie doch in dem allen, richtig aufgefaßt, jener Forderung nicht. Gäbe es wirklich Vorherbestimmung der Seelen zum Heile, oder zur Verstockung: wozu dann dieses von ihr verschiedene, neue Wollen, wodurch Gott, wie die Schrift es berichtet, das Heil, oder die Verstockung, wirklich herbeiführt; es müßte die einmalige Vorherbestimmung genügen. Und weder als der nur Gerechte, noch als zugleich gütig und gerecht, kann er die Verstockung wollen. Sie erfolgt, weil die im Herzen vorhandene Bosheit für sich das Gute in Fluch verwandelt. So giebt es einen Boden, welcher den Regen trinkt, um nützliche Pflanzen hervorzubringen, einen anderen, welcher nur Dornen und Disteln erzeugt [7]). Die Wirksamkeit im Regen ist nur eine: der Boden ist verschiedenartig. Dieselbe Sonne schmilzt das Wachs, und verhärtet den Lehm. Gottes Güte verhärtete den Pharao, — und oft

---

1) Ἀπὸ εἱμαρμένης.

2) Er führt hier an: Micha 6, 8; 5 Mos. 30, 15. Jes. 1, 19. 20; Ps. 81, 14; Matth. 5, 28. 39; 7, 24. 26; 25, 34. 35. 41; Röm. 2, 4 ff.

3) 2 Mos. 4, 21. 4) Ezech. 11, 19. 20.

5) Marc. 4, 12.

6) Röm. 9, 16; Philip. 2, 13; Gal. 5, 8.

7) Hebr. 6, 7. 8.

machen gütige Herren die nachlässigen Diener nur nachlässiger und schlechter durch ihre Güte. Auf ähnliche Weise erledigen sich jene anderen Stellen [1]). Durch Gott erfolgen Fall und Umkehr nach bestimmten Gesetzen; aber die Freiheit wird dadurch nicht ausgeschlossen. Sie besteht weder ohne Gottes Wissen, noch liegt in seinem Wissen für uns ein zwingender Bestimmungsgrund: sein Wissen ist vielmehr eben ein Wissen um unsere Selbstbestimmungen, und diese können so wenig dem Wissen Gottes entzogen, als dieses wider sie gerichtet sein; beide fallen in einander, das Wissen Gottes um unsere Selbstbestimmungen, und diese selber [2]). Die Selbstbestimmung bleibt unverlierbar uns eigen, mögen wir im Körper, oder außer dem Körper sein, und in jedem Momente ist sie entweder eine gute, oder böse: der vernünftige Geist ist nie ohne gute oder böse Bewegung [3]). Und nur insofern kann von einem Verderbnisse unserer Selbstbestimmung durch die Sünde geredet werden, als durch sie die Wahlfreiheit auf das Böse hingerichtet wird [4]).

---

1) Man findet die Exegese derselben de Princ. III, p. 24 sqq. Hom. in Luc. XVI, 951 fügt Origenes hinzu, daß Gott, wenn er tödte, wie er lebendig macht, nur das Böse, nie das Gute in uns tödten könne. In der scharfsinnigen Auslegung von Röm. 9, 16, die Origenes in der Kürze Comm. in Ep. ad Rom. VII, 614 und in Cant. L. II, 51 wiederholt, folgt ihm ganz Greg. Naz. Orat. XXXVII, 654, auf welchen doch Augustin (c. Pelag. L. I, c. 15) sich beruft. S. Ullmann, Greg. Naz. S. 483.

2) De Princ. l. c. p. 41. Sel. in Ezech. p. 408: sein Vorherwissen verringert auf keine Weise unsere Freiheit. C. Cels. II, 405: es ist das ἰούμενον, welches eintreten würde, auch wenn es nicht vorhergesagt oder gewußt wäre, Grund der Vorhersagung, nicht umgekehrt. S. oben S. 291.

3) De Princ. III, 295.

4) In Cant. L. IV, 88. An den Ausdrücken, in welchen hier Hieronymus übersetzt (hoc naturae bonum, sc. vis possibilitatis et arbitrii libertas, praevaricationis occasione decerptum, vel ad ignominiam, vel lasciviam inflexum, ubi per gratiam reparatur rell.), scheint die spätere Orthodoxie Antheil zu haben.

Was nun unsere Selbstbestimmung in Bewegung setzt, seit die Seele im Körper ist, sind zunächst die Vorstellungen und Antriebe, welche in ihr vermittelst des Körpers entstehen. Dieser, an sich leblos, wird nur durch die Seele belebt [1]; aber indem dies geschieht, entsteht ein ihm eigenthümliches Leben, animalische Vegetation, an sich kein Höheres, als das Psychische in den Thieren: Sinn für das Niedere, Materielle, in Folge aller Bedürfnisse und Begehrungen des Körpers. Er ist der Sitz der niederen, durch das Sinnenfällige angeregten Vorstellungen und Triebe, bei Thieren und Menschen. Nur ist im Thiere dieses vegetirende Leben, die Psyche, eine defecte, nicht voll entwickelte Kraft [2], eine Wirkung der durch das ganze Naturgebiet ergossenen, belebenden Gotteskraft, ein im Blute vorhandenes Leben [3]: im Menschen schließt sich dasselbe an die höhere, vernünftige Psyche und empfängt von ihr, wie von der im Körper gesetzmäßig wirksamen Keimkraft [4], die Anregung. Beim Menschen wird das niedere Psychische in die vernünftige Psyche mitaufgenommen und durch sie zur Unsterblichkeit emporgehoben. Es wird bei der Auferstehung eben jene Keimkraft im Körper von der Seele her sich erneuern, um den Auferstehungsleib zu bilden: das lediglich animalische Leben der Thiere, einer Verewigung unwerth, wird beim Weltende vernichtet, mit allem lediglich Materiellen und Vegetativen [5]. Das Thier folgt allein dem in seiner sinnlichen Psyche

---

1) S. oben S. 19. Auch Clem. Strom. III, 532 sagt: *γῆ δὲ καὶ σποδὸς τὸ σῶμα ἄνευ πνεύματος*, und ebenso Iustin. fragm. de Resurr. carn. p. 191 ed. Grab.

2) Substantia, secundum hoc, quod anima est, imperfecta. De Princ. II, 208.

3) S. oben S. 112.

4) Den *λόγος σπέρματος* s. *σπερματικός* (S. 20). Dieser ist das als von Gott gesetzte Naturkraft Wirksame, die Psyche das Empfinden und Vorstellen desselben. So beantwortet sich die Frage, die Thomasius S. 193 anregt.

5) Fragm. L. de Princ. II, 2 p. 42.

befindlichen Triebe, und kann nicht über ihn sich erheben: der Mensch wird zwar auch angeregt von dem niederen Sinnenleben, kann aber und soll durch seine Vernunft dasselbe beherrschen. Man kann nun diese niedere Vegetationskraft im menschlichen Körper, diese vernunftlose Psyche darin, gleichsam als zweite, niedere Seele ansehen, und hiefür die Schriftstellen anführen, die dem Fleische ein eigenes Begehren, eine eigene, dem Gesetz des Geistes widerstreitende Weisheit beilegen. Inzwischen ist doch die Seele nur Eine, und unzulässig selbst die Dreitheilung, die Plato machte [1]). Der Mensch ist ein Ganzes. Man kann, nach Paulus [2]), sagen, er bestehe aus Geist, Seele, und Leib. Seine eigentliche Ichheit ist seine Seele (Psyche), und diese ist individuell bestimmter, oder eingeengter, erkalteter Geist, aber doch auch so noch dieses Höchste von allem, Vernunft oder Geist. Sie ist, ferner, als gefallener, der Körperlichkeit bedürftiger und in den Menschenleib hineingewiesener Geist, mit der animalischen Lebenskraft des Körpers, der niederen Psyche, diesem Zweiten im Menschen, verbunden, und der Leib ist das Dritte: so hat der Mensch Geist, Seele und Leib. Will man aber höhere und niedere Psyche in eins rechnen, weil ja doch das Geistige im Menschen eben auch nur Psyche ist, so muß diese, sofern sie einerseits eine vernünftige, von der anderen Seite an das Animalische im Körper hingegeben ist, als Zwiefaches betrachtet werden. Demgemäß wäre denn zu sagen, der Mensch bestehe aus höherer, wie aus niederer Seele, und aus dem Leibe. Nur unterscheide man neben diesem Dreifachen nicht noch eine eigene böse Seele, wie gnostische Irrlehrer [3]). Es ist vielmehr zwischen Geist und Leib

1) De Princ. III, 298.

2) 1 Thess. 5, 23.

3) Ausführlich legt Origenes, ohne eine Entscheidung hinzuzufügen, beide Behauptungen dar: die, daß es gleichsam zwei Seelen, eine niedere und höhere, im Menschen gebe, — nach dem Ausdruck des Paulus, den die Gnostiker aufnahmen, ein Pneumatisches und Psychisches, — und die

die eigentliche Ichheit des Menschen, seine Seele, in die Mitte gestellt, und entweder giebt sie jenem oder diesem sich hin, um ein Geistiges oder Fleischliches zu werden [1]).

---

andere, daß das niedere psychische Streben und Begehren nur in der höheren menschlichen Psyche zur Wirksamkeit komme: de Princ. III, 296 seqq. Er betrachtete allerdings Geist und Seele als ein Trennbares. Tom. in Matth. XIII, 570 unterscheidet er Seele und Geist des Elias: nur letzterer war in Johannes dem Täufer, als ein vom Geiste Gottes Verschiedenes, Besonderes, was dem Elias eigenthümlich war, und nun auch dem Täufer sich mittheilte, wie es von diesem allen Gläubigen vor dem Kommen des Herrn zu ihnen sich mittheilt (Hom. in Luc. IV, 937). Und Ibid. Tom. XVI, 726 trennt Origenes ebenso Geist und Seele des Herrn: jenen giebt derselbe dem Vater zurück; diese wird von ihm dem Teufel übergeben, der sie jedoch nicht festzuhalten vermag. Der Geist in diesem Sinne ist nichts anderes, als die Weise, in welcher wir am Göttlichen Theil haben, das allgemeine Geistige, Göttliche und Ewige in uns: die Psyche ist das Besondere, die Ichheit, die irdisch menschliche Erscheinung. Verliert sich diese, in den Bösen, ganz von dem Göttlichen hinweg, so muß gesagt werden, daß der Geist alsdann völlig von der Seele, die Individualität verlierend, sich trennt, um zu Gott zurückzukehren. So ergeht es im Sterben den Bösen; der Geist wird da von der Seele losgerissen, während bei den Gerechten die Seele mit dem Geiste in das Himmelreich eingeht: Ser. in Matth. p. 880; wo es nicht der heilige Geist, sondern das Geistige im Menschen ist, was von dem Niedern sich abtrennt. Doch ist dies nur eine animae dissolutio atque divulsio, — adhibiti ignis ratione explorata, — — (qua) sine dubio ad firmiorem sui compaginem instaurationemque solidatur; eine Verrenkung, als Einrenkung, wie bei körperlichen Verrenkungen: de Princ. II, 229. So giebt es denn doch nur eine Einheit des Geistigen im Menschen, welches nur aus *quasi* binis animis besteht (Ib. III, 296). Das eigentlich Geistige im Menschen, die höhere Psyche, nennt Origenes bald πνεῦμα, bald ψυχή, je nachdem er vorzugsweise die ursprüngliche Geistigkeit unserer Natur, oder die jetzige Beschränkung bezeichnen will. Seine Dreitheilung πνεῦμα, ψυχή, σῶμα (Tom. in Matth. XIII, 570; XVII, 807), oder spiritus, anima, corpus (Hom. in Exod. III, 137; Comm. in Ep. ad Rom. IX, 634), entspricht in der Sache genau dieser anderen: anima, corpus ac spiritus vitalis, nach Sap. Sal. 15, 11, wo ψυχή und πνεῦμα ζωτικόν, wie in der cabbalistischen Theologie

Genug, die Vorstellungen und Antriebe in der Seele, welche vermittelst des Körpers entstehen, sind Herausforderungen unserer Wahlfreiheit, welche, durch die Vernunft geleitet, dieselben entweder billigen, oder verwerfen soll. Sind sie verwerflich, so sind sie Versuchungen. Diese theilt die Schrift in menschliche, und in Kämpfe, die uns die bösen Geister bereiten [2]). Jene sind also nicht an sich Wirkung des Teufels und der bösen Geister, und sind nichts Böses an sich. So wenig Hunger und Durst an sich ein sittliches Böse sind: so wenig diejenigen Triebe, welche für uns aus der Überfülle gewisser Säfte entstehen, die Entleerung fordern und in jedem Falle, mag ein Reiz von außen hinzukommen, oder nicht, auch herbeiführen. Eben so ist es mit allen übrigen Naturtrieben und Affecten, wie Zorn und Traurigkeit. Sie sind nicht an sich das Böse; sie werden es erst durch unsere Nachgiebigkeit gegen sie, beim Überschreiten des Maßes. Und so

---

רוּחַ, נֶפֶשׁ, נְשָׁמָה, unterschieden werden. Denn die anima ist in diesem Zusammenhange nichts anderes als das πνεῦμα in jenem: die höhere, vernünftige Psyche; und der spiritus vitalis ist die niedere, unvernünftige, die auch die Thiere haben. S. Ritter, Gesch. der christl. Phil. I, 535. — Von Justin bis auf Apollinaris herrschte diese Trichotomie in der Anthropologie, die auch bei Clemens sich findet, wo er von der σωματικὴ ψυχή, oder dem πνεῦμα ἄλογον redet. S. meine Anmerkung zu de Princ. II, 297. Nur ein aliud aliquid, quod incitamentum habeat proprium et commotionem ad malum provocantem, ein Viertes neben jenem Dreifachen, wollte Origenes verworfen wissen (de Princ. l. c.), damit nicht der Gedanke an zwei wirklich selbstständige Seelen im Menschen, wie der Basilidianer Isidor, die Pythagoreer (Clem. Strom. II, 488), Numenius (Porphyr. ap. Stob. Ecl. I, 836; s. Ritter IV, 565, Baur's Gnosis S. 216) und andere sie lehrten, entstände. Die niedere Seele ist ein imperfectum, welches bei den Thieren im Blute, bei den Menschen durch den Anschluß an die vernünftige Psyche besteht.

1) Comm. in Ep. ad Rom. I, 466; Tom. in Ioan. XXXII, 432; de Princ. III, 301.

2) 1 Cor. 10, 13.

empfangen wir zwar den Ausgangspunkt [1]) und gleichsam den Samen der Sünde schon mit den natürlichen Trieben, aber erst in dem Übermaße wird die Sünde geboren [2]), durch unsere Schuld. Das Fleisch gelüstet zwar wider den Geist, der Geist wider das Fleisch; sie sind wider einander, daß wir nicht thun, was wir wollen [3]): aber nie betritt uns eine Versuchung mit zwingender Gewalt über uns, so daß die Sünde nicht freie Entschließung, nicht Schuld wäre; denn nicht über Vermögen läßt der getreue Gott uns versucht werden [4]). Wenn schon die Vorsteher der Wettkämpfe nicht anders, als nach sorgfältiger Prüfung die Kampflustigen zu einander gesellen, Knaben zu Knaben, Männer zu Männern, wie sie an Alter und Stärke einander gewachsen sind: so müssen wir auch der göttlichen Vorsehung es zutrauen, daß sie in die Kämpfe des Menschenlebens jeden mit Weisheit und Gerechtigkeit hineinweis't, je nach dem Maß der vorhandenen Kraft, welche der Herzenskündiger kennt. Der eine hat gegen ein solches, der andere gegen ein anderes Fleisch, dieser lange, jener kurze Zeit zu kämpfen, und vom Fleische wird der eine zu Diesem, der andere zu Jenem gereizt [5]).

Solcher Kämpfe bedarf es, damit das Gute im Menschen als freies Gute in ihm sei. In ihm kann es nicht, wie in Gott, als ein Fertiges sein: die freie Aneignung des in Gott vorhandenen Guten ist das Gute in ihm [6]). Zu dieser freien Entschei-

---

1) Initia (ἀρχαί) quaedam et velut quaedam semina peccatorum: de Princ. III, 279. So konnte Origenes allerdings doch schon die Regungen der Sinnlichkeit an sich für Sünde halten. S. Abth. I, 211.

2) Durch diesen Gedanken dürfen wir hier den Gang der Erörterung am a. O. im Sinne des Systems ergänzen.

3) Gal. 5, 17. 4) 1 Cor. 10, 13.

5) De Princ. III, 277. 280.

6) Sel. in Ps. 4 p. 565 (Philoc. c. 26): ὅτι μὲν οὖν ἐν προαιρετικοῖς ἐστιν ἡ τῶν ἀγαθῶν φύσις, πᾶς ὁστισοῦν ἀποδεχόμενος τὸν περὶ κρίσεως λόγον ἀδιδάκτως ὁμολογήσαι ἂν. — Und dieses freie Gute ist allein das wahre Gut: alles Übrige, Gesundheit und Krankheit, Lust

dung gehört, neben der dabei immer unentbehrlichen Unterstützung durch Gott [1]), Erkenntniß des Guten, oder das Hervortreten des Sittengesetzes im Innern des Menschen. Für das unmündige Kind giebt es keine eigentliche Sünde, wegen des Mangels an Einsicht; wenn aber die Vernunft hervortritt, so entsteht die Sünde, und wird wieder hinweggetilgt, wenn die Vernunft wächst, und vollkommen wird [2]). So lange der Mensch ohne Gesetz ist, so lange ist er ohne Sünde: er tritt dann unter jenes, wenn er in das Alter kommt, wo er, was Gesetz ist, erkennen, und wählen kann. Vorher wird, auch wenn er sündigt, die Sünde ihm

und Schmerz, Glück und Unglück, kann nur uneigentlich (*διὰ τὴν στενοχωρίαν τῶν ὀνομάτων ἐν καταχρήσει*) gut genannt werden. Dies entwickelt Origenes am a. O. ausführlich, durchaus in stoischer Weise.

1) Ib. p. 571: *τῆς θείας συμπνοίας*, neben der *προαίρεσις*. S. ob. S. 31. Und so ist zu sagen (ib. l. c.): *τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ, καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ.* De Princ. III, 267: Non sufficit ad perficiendam salutem sola voluntas humana, — nisi — — divino vel iuvetur, vel muniatur auxilio. Ibid. 279: Evidens igitur ratio est, quia — in bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum imperfectum est ad consummationem boni, adiutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur. Und hier schreibt Origenes weiter die initia et velut quaedam semina der Handlungen dem Wollen der Menschen zu, während er die Förderung von außen kommen läßt. Hingegen ib. p. 283 soll die commotio sola et incitamentum provocans nos vel ad *bona* vel ad mala von außen, die Hingebung daran oder das Widerstreben aus dem eigenen Inneren kommen. Man sieht, Origenes findet bald das eine, bald das andere durch die Beobachtung bestätigt, und vereinigt so beide Arten Synergismus, die, welche Gott den Anfänger, den Menschen den Vollender sein läßt, und die andere, welche das umgekehrte Verhältniß annimmt.

2) Fragm. ex Exeges. in Luc. (bei Mai, Classic. Auct. IX, 690): *ἐν γὰρ τῇ τῶν βρεφῶν ἡλικίᾳ ἀνέγκλητός ἐστιν ἡ ψυχὴ, τῆς ἀλογίας ἀπολυούσης αὐτὴν παντὸς ψόγου· ἐὰν δὲ — — ἀρχαὶ τοῦ λόγου ὑποφύωσι, τότε ἀρχὴ τῆς ἁμαρτίας ὑφίσταται, ἕως — — τοῦ λόγου αὐξάνοντος καὶ τελειουμένου — — τέλεον ἡ λέπρα ἐξαφανισθῇ.*

nicht zugerechnet [1]). Sie ist, von früher her in ihm vorhanden, so lange todt in ihm, und lebt erst wieder auf, wenn die innere Stimme ihm vernehmbar wird. Das Böse, was bis dahin geschieht, etwa von dem vier- oder fünfjährigen Knaben, hat die Gestalt des Bösen [2]), aber es ist ein noch todtes, unzurechenbares Böse [3]). Als ein solches wird es aus dem Zustande im vorirdischen Dasein, nicht durch Seelenwanderung, in unser irdisches Leben herübergenommen [4]). Adams Versetzung auf diese Erde war die erste Einführung der Sünde in dieses niedere Gebiet des Daseins, und damit zugleich trat das finstere Reich des Satans in die Erdenzustände hinein. Denn seitdem sucht der Satan, wie wenn ein tyrannischer Usurpator in das Reich eines rechtmäßigen Königs einbricht, die Gemüther aller ganz zu sich hinzuziehen. Einem Gesandten des rechtmäßigen Königs, dem Moses, gelingt es, zunächst ein Volk, Israel, für denselben wiederzugewinnen. Doch herrscht auch außerhalb dieses Volkes der Satan, oder die Sünde [5]), nicht gleichmäßig über alle. Hindurchgedrungen ist sie zu allen [6]): sie herrscht nicht über alle. Berührt hat sie mit leichter Ansteckung auch die Gerechten; aber nur über die ihr gänzlich unterworfenen Sünder hat sie die Herrschaft. Und mit der Verleihung des Gesetzes beginnt die Wiederentsündigung, die Beraubung und Unterwerfung der teuflischen Mächte [7]). So wird der Mensch zwar aus (der eigenen) Sünde in Sünde hineingeboren: gefallen, in

1) Comm. in Ep. ad Rom. III, 505, nach Röm. 5, 13.

2) Species peccati. 3) Ib. V, 548.

4) Ib. p. 549. Dies gilt gegen Basilides.

5) Mors. Teufel, Sünde, Tod sind jedoch hier durchaus Wechselbegriffe. — Im Evang. Nicodemi erscheint neben dem Satan, dem Fürsten der Hölle, ein Hades, als Diener und Pförtner der Hölle. S. Arens de Usu Evangg. apocr. p. 59.

6) De Orat. 238: *παντὸς ἁμαρτωλοῦ καταγραφομένου ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου· ἐπεὶ πᾶς ἁμαρτωλὸς τῷ ἐνεστῶτι αἰῶνι πονηρῷ ὠχείωται.*

7) Ib. p. 550.

gleicher Weise wie Adam, geräth er nicht allein durch seine leibliche Abstammung [1]) von sündigen Eltern, sondern auch vermittelst seiner Erziehung durch Sünder und die Nachahmung ihres Beispiels, in die Sünde hinein; sobald jedoch die Vernunft in ihm erwacht, kann er die Wege seiner Väter entweder verlassen, oder weiter sie fortsetzen, — wobei denn die göttlichen Heilsanstalten und Heilseinflüsse sich hülfreich ihm darbieten. Gute und böse Mächte kämpfen um ihn: jene, um ihn zu retten, diese um die Macht der „menschlichen", natürlichen Versuchungen zu verstärken.

Außer dem Bösen, welches der Mensch in das Erdenleben theils hineinbringt, theils in seiner Leiblichkeit antrifft, sind es die Einwirkungen der bösen Geister auf ihn, womit er zu kämpfen hat. Sie gewinnen Macht in uns, bald durch die von ihnen uns in den Weg gestellten verlockenden Reize, oder die Leiden, die sie hereinführen, um uns zur Ungeduld und Sünde zu verleiten: wie schon die Schlange im Paradiese, nach dem Buche, die Auffahrt Mose [2]), auf Eingebung des Teufels Mittel der Verführung wurde, und wie der Satan schon den Hiob versuchte [3]); bald erregen, nach zahlreichen Schriftstellen, die feindseligen Geister in uns böse Gedanken, Erinnerungen, Phantasiebilder [4]). Gemeinhin wird von uns im Bösen, wie im Guten, der Anfang gemacht: wir überlassen uns nachgiebig den natürlichen Trieben, hängen ihnen nach, statt ihnen zu widerstehen; darauf tritt die feindliche Macht hinzu, und reizt und spornt uns auf alle Weise

1) — non solum ex semine (al. *ex genere*), sed ex institutione susceptam. Omnes enim, qui hoc mundo nascuntur, non solum nutriuntur a parentibus, sed et imbuuntur, et non solum sunt filii peccatorum, sed et discipuli. Ib. l. c. Vgl. oben S. 21.

2) Ascensio Mosis. S. Fabric. Cod. pseudepigr. N. Test. I, 839 und meine Anmerkung zu de Princ. III, 274.

3) De Princ. l. c.

4) Ib. 282. Wie Gott, können, so meint Origenes, auch gute und böse Engel auf uns unmittelbar einwirken. Vgl. Clem. Strom. VI, 824.

zu fernerer Sünde. Im Menschen finden sich die Veranlassungen und Anfänge der Sünden: die feindlichen Gewalten dehnen sie weiter aus, wenn es möglich ist, endlos. So verfällt der Mensch in das Laster des Geizes, bei zunehmender Gewalt der sündhaften Begierde. Wird darauf die Leidenschaft zur völligen Verblendung, so folgt, auf Antrieb der bösen Mächte, der Raub unter Gewaltthat und Blutvergießen. Einen Beweis für die Betheiligung der Dämonen dabei bietet uns die Erfahrung, daß Menschen unter einem Übermaß der leidenschaftlichen Liebe, oder des Zorns und der Traurigkeit, ganz eben so leiden, wie die wirklich Besessenen. Diese Übel können sich bis zum Wahnsinn steigern, wenn jenen feindlichen Mächten Raum gegeben wird in der Seele, und diese der Ruhm der Tugend auf keine Weise zum Widerstande bewegt [1]). Und so giebt es denn zweierlei Einwirkungen der bösen Geister auf die Seelen: die eine, bei welcher sie dieselben ganz in Besitz nehmen, die Besessenen nichts selber denken und fühlen, als Energumenen, Wahnsinnige; oder sie verführen die noch selbstthätig denkende und fühlende Seele durch allerlei falsche Einflüsterungen und Gedanken, wie Judas vom Teufel zum Verrath verleitet wurde [2]). Und bald hat, auf gegebene Veran-

---

1) Ib. 279.

2) Ib. 293. — Clem. Strom. II, 487. 490 bestreitet mit Stellen aus dem Briefe des Barnabas die Annahme der Valentinianer, daß ein Dämon dem Besessenen eigentlich innwohne: nur eine Machtwirkung übe er auf ihn. Die Dämonen würden nicht aus den Menschen ausgetrieben, sondern die Sünden in ihnen vergeben; nur Gott wohne in uns. — Origenes hält nicht fest an dieser Unterscheidung. Er spricht zwar auch von einem geistigen Gifte, welches die bösen Geister den Menschen einflößen (de Orat. 215); aber er sagt doch auch Hom. in Exod. VIII, 158: *Habitavit* in nobis immundus spiritus, antequam crederemus, antequam veniremus ad Christum, cum adhuc fornicaretur anima nostra a Deo, et esset cum amatoribus suis daemonibus. Das ist das regnum peccati mit den reges peccati in uns allen, bevor Christus sie in uns besiegt: Hom. in Ios. XV, 453. S. auch oben S. 353.

lassung, ein Mensch mit diesem, bald mit jenem feindlichen Geiste zu kämpfen, bald mit zweien oder dreien zugleich [1]); doch kann nie der Einzelne auf einmal gegen alle kämpfen. Dies ist für Einen Menschen, und wäre er noch so heilig, unmöglich; geschähe es je, so müßte die menschliche Natur ganz davon aufgerieben werden. Wie aber von funfzig Soldaten, welche gegen andere funfzig kämpfen, nicht jeder Einzelne gegen alle streitet, und gleichwohl jeder mit Recht es sagt: wir kämpfen mit funfzigen, alle nehmlich mit allen; so ist es zu verstehen, wenn der Apostel sagt, daß alle Streiter Christi mit den sämmtlichen bösen Mächten, welche er aufzählt [2]), im Kampfe begriffen sind: alle sind es, je Einer mit Einem, oder wie es gerade Gott, der gerechte Kampfrichter, gefügt hat [3]). Er ist getreu; er läßt uns nicht über Vermögen versucht werden [4]). Jeder wird nur nach dem Maße seiner Kraft versucht; nicht als ob er nun auch durchaus siegen müßte, sondern so, daß er siegen kann, bei gehöriger Anwendung der ihm verliehenen Kraft. Gott verleiht nicht das wirkliche Ertragen der Versuchung, — so wäre kein Kampf; — sondern das Ertragenkönnen [5]). Der Feind hat über uns nur Macht, die ihm von oben gegeben war [6]). Gottes Weisheit, wie seine Gerechtigkeit, leiten den Kampf. Und Ursachen, die früher sind, als die Einkörperung der Seele, erklären es, wenn schon Kinder und Säuglinge unter der Gewalt böser Geister als Besessene stehen, oder zur Wahrsagerei getrieben werden. Manche Seele ist wachsam, weis't die bösen Geister zurück und zieht den Beistand der guten herbei; eine träge Seele dagegen erweitert unvorsichtig den Raum für jene Dämonen. Sie lauern im Verborgenen; sie suchen die Seele in unbewachter Stunde zu über-

---

1) De Princ. III, 281. 2) Eph. 6, 12.
3) Ib. 284.
4) 1 Cor. 10, 13. 5) Ib. 281.
6) Ib. 287, nach Joh. 19, 11.

fallen: „unser Widersacher, der Teufel, geht umher, wie ein brüllender Löwe, und sucht, wen er verschlinge“ [1]).

Solcher Art ist die Stellung des Menschen auf Erden. Mit seiner Willensfreiheit steht er zwischen Bösem und Gutem, von beidem angezogen. Siegreich ist er in diesem Kampfe durch die freie Hinneigung zu dem Guten, durch das Gebet, welches die Einflüsse der Dämonen entkräftet [2]); und den treuen Kämpfer unterstützt fortwährend Gott, nebst allen guten Mächten. Denn ohne Gott ist nichts: es kann kein Gutes geschehen oder Bestand haben ohne ihn [3]); und von jeher bedurfte die Menschheit zahlreicher Hülfen und Helfer zum Guten: aller zu ihrem Dienste in die Eitelkeit des materiellen Lebens hineingesendeten, erlösenden Geister [4]). Die Macht der bösen Geister über uns hat zugenommen, durch unser Verschulden; aber es hat auch Gott seine Hülfsleistungen verstärkt. In unseren letzten Zeiten, nahe vor dem Weltende, wo schon die ganze Menschheit dem äußersten Verderben sich zuneigte, wo nicht allein sie, sondern auch ihre höheren Leiter und Helfer ermatteten, genügte es nicht mehr an diesen: es bedurfte da die Welt, zur Wiederherstellung der verfallenen Zucht in der Leitung, wie im Gehorchen, der Hülfe des Schöpfers selber. Und darum erniedrigte sich der eingeborene Sohn Gottes, das Wort und die Weisheit des Vaters, nahm Knechtsgestalt an und ward gehorsam bis zum Tode, um diejenigen Gehorsam zu lehren, welche nur durch (freien) Gehorsam zu ihrer Seligkeit gelangen konnten. Er stellt die Gesetze des Regierens wieder her: durch seine Unterwerfung unter den Vater lehrt er die Lenker der Seelen wieder die vergessenen Schranken der wahren Regierungskunst. Gehorsam dem Vater bis zum Kreuzestode, vollzog er, was von allen geschehen soll, zuerst an sich selber; und am Ende der Welt wird er mit allen, die er dann dem

1) 1 Petr. 5, 2. Ibid. 294. 2) De Orat. 215.
3) S. oben S. 31. 373. 4) Vgl. oben S. 23.

Vater, zu ihrem Heile, unterworfen hat, selber ihm unterworfen sein. In ihm ruht alles; er ist das Haupt, und in ihm die Fülle der Seligkeit aller Seligen. In diesem Sinne sagte es der Apostel [1]), daß wenn dem Sohne alles werde unterworfen sein, dann auch der Sohn dem sich unterwerfen werde, der alles ihm untergeben hat, damit Gott alles in Allen sei [2]).

Die Erlösung und die Wiederkehr.

Früher, als der Abfall der Geister, — in der vorzeitlichen Daseinsentfaltung das zeitlos Frühere, — ist die Macht, die ihn wieder aufhebt, der Logos. Das Leben der Geister sollte nicht im geistigen Tode enden. Der göttliche Logos, das im Verhältnisse zu den Creaturen absolute Leben, mächtiger als ihre Sünde, ist die ewige, welterlösende Macht [3]). Durch ihn führt der allmächtige Gott, für welchen nichts unmöglich, nichts unrettbar verloren ist, und der alles, was ist, zum Dasein unwiderruflich erschaffen hat [4]), auch alle wieder zum wahren, vollen, seligen Leben zurück. Der Logos ist selber dies Leben, und durch ihn, in ihm hat alles, was da ist, das Leben [5]). Auch das in den gefallenen Geistern noch vorhandene Leben ist durch ihn in ihnen: die Vernunft in den Vernunftbegabten ist seine Vernunft, Ausfluß aus ihr, theilweises Dasein des Logos in ihnen [6]). Von

1) 1 Cor. 15, 28. Dieser Auslegung der angef. Stelle folgt durchaus Gregor Naz. in der Orat. XXX.

2) S. diese ganze Erörterung de Princ. III, 312 seqq.

3) De Princ. I, 109.

4) Ib. III, 324. Tom. in Ioan. XX. 340.

5) Tom. in Ioan. I, 20.

6) S. oben S. 303.

ihm sind auch alle vorläufigen Heilmittel in der Menschheit, das Wahre in der Philosophie der Heiden [1]), und das Gesetz des Mose, womit er die Erlösung der Menschheit begann [2]). Aber dies alles reichte nicht zu. Daher erfolgte, nachdem zu dem Gesetze noch die Verheißungen hinzugekommen, und eine allgemeine Verbreitung der Wahrheit über die ganze Erde hin endlich möglich geworden, durch Christus die volle Erleuchtung der Geister [3]).

Die Vernunft in den Menschen, dieses Geistige in ihnen, ist vermindertes Geistige, verdunkelte Vernunft, welche nicht mehr die volle Wahrheit anschaut. Verlustig ihrer ursprünglichen Erkenntniß Gottes, dem Niederen, Irdischen, Sinnlichen zugewendet, liegt sie jetzt so sehr darnieder, daß sie zu dem Glanz der reinen Gottheit nicht wieder aufschauen, das Vollkommene, ob es gleich da ist, den Logos in seiner überweltlichen Herrlichkeit, nicht sehen kann [4]). Hierauf beruht die Nothwendigkeit der Erniedrigung des Logos, in welcher er uns Menschen in menschlicher Gestalt und Natur entgegentritt: er mußte, wenn uns geholfen werden sollte, zu unserer Schwachheit sich herablassen, und als Mensch unter uns erscheinen, um, so uns erkennbar, uns zu sich wieder hinzuziehen [5]). Jeder Gattung der Geister muß er auf ihrer Da-

---

1) S. Abth. I, 325. 2) S. oben S. 361.

3) C. Cels. VI, 692.

4) Tom. in Ioan. XIII, 252: ... *τὸ διορατικὸν κάτω που κείμενον καὶ συγκύπτον, μὴ δυνάμενόν τε ἀνακύψαι.* Ausführliche Erörterungen dieses Gedankens, daß die Seele für das Geistige erblindete, findet man ibid. Tom. X, 189; Tom. XX, 349. Die Affecte sind es, die sie verblenden: Hom. in Ierem. V, 154; oder die Sünde: c. Cels. VII, 722.

5) Dieser Gedanke schließt sich überall an in den so eben angef. Stellen. S. auch c. Cels. VI, 684: *ὁ θεὸς λόγος ... ἐγένετο σάρξ, ἵνα χωρηθῇ ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων αὐτὸν βλέπειν καθὸ λόγος ἦν, καὶ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ θεὸς ἦν· καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος καὶ ὡς σὰρξ ἀπαγγελλόμενος, ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν' αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον, τὸν γενόμενον σάρκα, καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν, ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ, κ. τ. λ.*

seinsstufe, in einer derselben angemessenen Gestalt erscheinen [1]). Als Offenbarer Gottes im ganzen Umfange der vernunfterfüllten Schöpfung, als Mittlerer zwischen dem überweltlichen Gott und den Creaturen, geht er in alles Vernünftige immerfort ein [2]); nur dadurch kann das Gesunkene erhoben, zur vollen Theilnehmung an ihm, der ewigen Gesammtvernunft, wieder zurückgebracht werden, daß er auf jeder Stufe so voll, als sie es gestattet, in die Erscheinung hervortritt [3]). So gewöhnt er wieder allmälig an den Glanz seiner höheren Natur, und führt so die Geister endlich wieder zum Vater, zum vollen göttlichen Sein und Leben. Denn auch Gott, die unveränderliche Güte [4]), die unveränderlich die Seligkeit der Geschöpfe will, und fort und fort die Freiheit in ihnen aufrecht erhält, kann, wenn die Verfinsterung und die Macht der bösen Gewalten groß geworden, nur durch Vermehrung des Lichts und der Heilseinflüsse das zerstörte Gleichgewicht wiederherstellen. So sendet er denn, nachdem in zahlreichen Weltenreihen das Böse, nach und nach in furchtbarer Weise, übermächtig geworden, um endlich wieder einen Weltabschluß herbeizuführen,

---

Vgl. ibid. VII, 725; Tom. in Ioan. XX, 344; in Matth. XII, 548; de Princ. IV, 373.

1) C. Cels. VIII, 786. Fragm. L. de Princ. IV. 2 p. 79. 364. Tom. in Ioan. I, 35: ὁ τοίνυν σωτὴρ θειότερον πόλλῳ ἢ ὁ Παῦλος γέγονε τοῖς πᾶσι πάντα, ἵνα πάντα ἢ κερδήσῃ, ἢ τελειάσῃ, καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος, καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος. Weiter führt Origenes diesen Gedanken aus im Comm. in Ep. ad Rom. I, 465. 468.

2) C. Cels. VI, 684.

3) Tom. in Ioan. I, 20. 36; X, 166. In Cant. L. I, 43: Nisi enim — — humiliasset se usque ad formam servi, capere eum nullus in illa divinitatis plenitudine potuisset, nisi sola fortassis sponsa.

4) C. Cels. III, 465: ὅτι ἀπ' ἐκείνου (τοῦ Ἰησοῦ) ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις· ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν· ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας ζῶντα.

den ganzen ewigen Logos selber hinab in die Körperwelt, als körperlich Erscheinenden. Zahlreichen Weltenreihen ist er nicht erschienen: in dem gegenwärtigen, zum Weltende sich neigenden Äon ist er als Erlöser herabgekommen, und führt als solcher alles wieder zu dem Ziele, dem ewigen Uranfange, hin [1]).

So weit ist alles in diesem Lehrsystem in bester Übereinstimmung. Die Einheit des Göttlichen in Gott und in den geschaffenen Geistern ist der Ausgangspunkt desselben, und sein Abschluß; dieses ganze System ist nichts anderes, als ein Versuch, die wirkliche Welt und die Sünde in ihr aus der Voraussetzung einer solchen uranfänglichen und innerlich unzerstörbaren Einheit zu erklären [2]). Und die vorläufige Offenbarung derselben in dem Gottmenschen, von welcher die Wiedervergöttlichung der ganzen Welt und Menschheit die Folge ist [3]), muß Mittelpunkt dieses Systems sein. Aber die große, vielverhandelte und nie auf dem Standpunkte, für welchen die Sünde ein noch Unüberwundenes ist, völlig zu erledigende Frage nach dem Wesen und Ursprunge der Sünde [4]), verliert auch durch jene Grundvoraussetzung nichts von ihrer Sprödigkeit, ihrem Widerstreben gegen ihre organische Einfügung in die speculativen Systeme. Bei Origenes ist die Materie die Erscheinungsform des Bösen, die Mannichfaltigkeit der menschlichen Körper Zeichen des Abfalls von dem reinen, vollen Geistesleben; und die Seele, der eigentliche Mensch, ist wesentlich in den Körper gewiesener, sündiger, oder von der Sünde doch irgendwie ergriffener Geist. So kann es zwischen dem Logos und dem erkalteten Geiste, oder der Seele, diesem Eigenthümlichen der menschlichen Natur, keine innerliche Verbindung geben, bei welcher nicht entweder der Logos seiner völligen Sünd-

1) De Princ. II, 173. 2) S. oben S. 314.

3) Um der μακαριότης der Geschöpfe willen, nicht zu seiner eigenen Verherrlichung, sendete er den Logos in die Welt: c. Cels. IV, 506.

4) Dieses πολυθρύλλητον παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζήτημα, τὸ πόθεν ἡ κακία, wie es Eusebius (HE. V, 27) nennt.

losigkeit und wahren Gottheit, oder die von ihm angenommene menschliche Natur eben dessen beraubt wäre, wodurch sie eine menschliche ist. Wird einmal in die Sünde der Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen gesetzt, wie in Origenes Lehre, wo die Sünde eben die Beschränktheit im Guten, Mangel desselben und nichts weiter ist, so giebt es keine volle Gottesoffenbarung durch die Menschwerdung, und keine Vergöttlichung des eigentlich Menschlichen, sondern durchaus nur eine Entmenschlichung des Göttlichen im Menschen, und eine Vermenschlichung des Logos, die in die Sünde wirklich hineinführt. Diesen Schwierigkeiten konnte denn auch Origenes nicht entgehen. Ihm ist die wahre Menschwerdung Gottes Gewißheit, durch die Glaubensregel, und sein Glaube ergreift sie; er will sie nachweisen, weil er muß, und leistet dabei mit seinem System mehr, als es vermag; so zerreißt die innere Folgerichtigkeit seines Systems. Seine Lehre von der Menschwerdung des Logos, eine wesentliche Fortbildung dieses Dogmas, gehört, wenn wir sie für sich, losgetrennt von dem System, auffassen, zu dem Besten, was er geschaffen hat: die Vollständigkeit der menschlichen Natur, die der Logos, in Leib, Seele und Geist, angenommen, setzte sie, zum erstenmale, durch Zergliederung dieser Bestandtheile, ins Licht [1]). Aber in sein System kann Origenes nur zwangsweise dieses Dogma einflechten; es steht darin ohne allseitige, innerliche Verbindung. Doch hat er alles, was auf seinem Standpunkte geschehen konnte, gethan, um das Dogma mit seinen Grundvoraussetzungen befriedigend auszugleichen.

Der göttliche Logos, lehrte er, hat, aus Liebe zu den Menschen, eine vollständige menschliche Natur, wie ihre Erlösung es forderte [2]), angenommen. Sichtbar, in Gestalt und Körper, mußte

1) Noch Clemens lehrte eine unmittelbare Vereinigung des Logos mit einem menschlichen Körper. S. Abth. I, 150.

2) C. Cels. IV, 511: *διὰ φιλανθρωπίαν ἑαυτὸν ἐκένωσεν, ἵνα χωρηθῆναι ὑπ' ἀνθρώπων δυνηθῇ.*

er erscheinen, um darin seine geistige, unsichtbare Gottesherrlichkeit für uns darzustellen: er mußte in einem menschlichen Leibe kommen. Einen Leib aber giebt es nicht für den reinen Geist, sondern nur für die der vollen, reinen Geistigkeit beraubte Seele, dieses im Glühen für das Göttliche erkaltete, verminderte Geistesleben. Deshalb mußte es eine Seele sein, nicht reine Geistigkeit, was die Vereinigung des Logos mit dem Leibe vermittelte; eine eigentlich menschliche Geistesnatur mußte er annehmen. Und dies behauptet Origenes mit aller Entschiedenheit [1]). Es durfte jedoch

---

1) Christus hat wahre ἀνθρωπότης, wie wahre θεότης, und von beiden darf nichts hinweggeleugnet werden: Tom. in Ioan. X, 165; XX, 320. Denn: σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνέλαβεν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος, c. Cels. IV, 511; vgl. Ib. III, 466; VII, 706. De Princ. II, 195: es ist in ihm utriusque naturae veritas. Vgl. Ibid. IV, 372: suscepit non solum corpus humanum, — — sed et animam. Ebenso Hom. in Luc. XIX, 954; c. Cels. III, 466. Wenn Origenes Tom. in Ioan. XX, 321 die Frage aufwirft, ob das Wort nur Fleisch, wie Johannes sage, oder auch Mensch geworden sei, und letzteres deshalb verneint, weil der Logos, wenn er Mensch geworden, auch mit dem Menschen, Jesus, wirklich wäre getödtet worden (— was doch durchaus nicht geschehen ist: c. Cels. VII, 705. Die Stelle c. Cels. V, 622 widerspricht nicht; sie drückt nur die Absicht der Juden aus, den erschienenen Logos zu tödten, wobei freilich Origenes einmal den Namen Logos geradezu für Christus braucht: ἵνα μηδεὶς τὸν λόγον, μετὰ τὴν ἐπιβουλὴν αὐτῶν, ζῶντα θεάσηται —): so liegen darin nur die Keime sowohl der Alloiose, als der Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, die der Logos annahm, nicht aber Zweifel an der Vollständigkeit dieser von ihm angenommenen Menschheit. Angenommen hat er sie für die Dauer seiner Erniedrigung, und in seiner Erhöhung sie wieder abgelegt. So ist nicht der Logos in dem Menschen aufgegangen, nicht das Göttliche, — was in diesem System nicht sein kann, — Menschliches geworden; und insofern ist er nicht eigentlich ein Mensch „geworden"; aber eine angenommene vollständige Menschennatur und Seele wurde für ihn Organ seiner Offenbarung hienieden. Deshalb läßt denn auch Origenes am a. O. das Wort des Herrn, daß man ihn, einen Menschen, d. i., das Menschliche an ihm, zu tödten suche (Joh. 8, 40), stehen, und braucht neben dem θεὸς σαρκοποιηθείς, unter den Vätern zuerst, den Ausdruck

nun auch andrerseits die göttliche Natur des Sohnes nicht aus ihrer wesentlichen Einheit mit dem Vater losgerissen werden; seine ganze einfache, untheilbare göttliche Natur, die das All erfüllt, überall ungetheilt gegenwärtig, mußte unverändert in dem Menschgewordenen, wie außer und über ihm, fortbestehen. Wie ließ sich nun ein wahres, vollkommenes Eingehen des Logos in eine Seele, in ein vermindertes Geistesleben denken? Origenes entwindet sich dieser Schwierigkeit scharfsinnig, so gut es sich thun ließ. Der Logos konnte von seiner reinen Geistigkeit nichts aufgeben, ohne eine Veränderung zu erleiden, und diese ist eine Unmöglichkeit [1]). Es blieb nur übrig, seine Verbindung mit dem menschlichen Leibe vermittelst der Seele herzustellen, die, ihrer Natur nach gänzlich wandelbar, eben deshalb auch fähig ist, dem Logos ganz sich anzuschließen, Ein Geist mit ihm zu werden: nicht ausnahmsweise, sondern indem sie mit allen vernünftigen Wesen die Bestimmung für eine solche Vereinigung theilt, welche alle einst auch wirklich erlangen. Eine Seele ließ sich denken, welche zur innigen, vollen Gemeinschaft mit dem Logos, wie sie die Geister ursprünglich be-

---

Deus homo (*θεάνθρωπος*), Hom. in Ezech. III, 366. Denn in ihm erscheinen Göttliches und Menschliches verbunden, bis zum Ineinssein: venit Sermo Domini ad eum, qui de Virgine nascebatur, id est hominem, — ut fierent utraque unum, et consociaretur homo — — divinitati eius et naturae Unigeniti Dei, Ibid. Hom. I, 359; so daß die Seele Jesu und der Logos nicht mehr zwei sind, sondern *εἰς ἓν ἀλλήλοις λελογισμένα καὶ ὄντα*, wie der Geist Gottes und der Geist der Propheten, der Orakel spendende Dämon und die Stimme der Pythia (c. Cels. II, 393), der Gläubige und der Geist des Herrn, oder wie Mann und Weib: *διὰ τὸ ἡνῶσθαι τῇ ἄκρᾳ μετοχῇ ἐκείνου* (*τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*) *τὴν τοῦ Ἰησοῦ ψυχήν*, c. Cels. VI, 669. — Über Clemens s. Abth. I, 150.

1) Der Logos leidet durch die Verbindung mit der Menschennatur gar keine Veränderung, so wenig, wie der Arzt, der dem Kranken heilend nahe tritt; der Logos nimmt am Leiden des Körpers und der Seele Jesu keinen Theil, und es giebt keine Verwandlung Gottes: c. Cels. IV, 511.

ſaßen, wieder hingelangt. Nur hört eben damit dieſe Seele auf, erkalteter, begrenzter Geiſt, oder Seele zu ſein. Und Origenes wollte überdies für jene erlöſende Vereinigung mit dem Logos nicht eine wirklich einſt gefallene, allmälig wieder erhobene Seele; er wollte mehr. Eine Seele ſollen wir uns denken, die von Anfang an und ſtets mit dem Logos innigſt eins geblieben, ihre Liebe zu ihm, die Verbindung mit ihm niemals, durch Erkalten in dem Glühen, aufgegeben, die ſich ganz in ihn verſenkend, ganz ihm hingegeben, unfähig zu ſündigen [1]) durch bewahrte Sündloſigkeit [2]), ganz in ihn vergottet werden, ſo daß nun beide nicht mehr zwei, ſondern ganz, durch Miſchung des Weſens, eins geworden ſind [3]). Wie das Eiſen, von dem Feuer ganz durchglüht,

1) De Princ. II, 198: Haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere iustitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longo usus affectu iam versum sit in naturam: ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati.

2) C. Cels. III, 488: allein unter allen iſt Jeſus ohne alle Sünde. Hom. in Luc. XIX, 954: Omnis quippe anima hominis, antequam ad virtutes veniat, vitiis sordidatur. Porro anima Iesu nunquam peccati sorde maculata est. S. auch Tom. in Ep. ad Rom. III, 515. Dieſer Seele allein konnten der Logos und der h. Geiſt ſich ganz mittheilen.

3) C. Cels. III, 474: Der ſterbliche Leib und die Seele Jeſu ſind ganz mit dem Logos eins geworden, *τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει*, ſo daß man ſagen muß: (*αὐτὰ*) *τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι.* Dem Leibe geſchah dies durch Verklärung, die in Verflüchtigung alles Materiellen endet (ib. l. c.), der Seele durch gänzliches Aufgehen in den Logos. Vgl. de Princ. II, 196. Hier liegen Keime der monophyſitiſchen Lehre, wie andererſeits Origenes (dyophyſitiſch) ſagt: *τὸν ἄνθρωπον, ὃν „ἀνείληφεν“* (*ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), und die communicatio idiomatum verbalis kennt: *τὰ ἐπιφερόμενα* (die Prädicate) *οὐκέτι ὡς περὶ δύο τινῶν ἀπαγγέλλεσθαι, ἀλλ᾽ ὡς περὶ ἑνός*, Tom. in Ioan. I, 32.

gänzlich Gluth ist, die zuletzt gar nicht mehr die Kälte aufnimmt, so ist die Seele, die dem Logos ganz sich hingab, in allem ihrem Denken, Fühlen, Thun, durchglüht von seiner Weisheit, seinem Logoswesen, seiner Gottheit, mit ihm eins geworden, und zwar unwandelbar [1]). Eine solche Seele ist nimmermehr wirklich Seele im Sinne des Systems [2]). Denn da ist eben dies der Seele eigen, daß sie erkaltetes, aus der Gemeinschaft mit dem Göttlichen herabgesunkenes Geistesleben ist. Der hier vorhandene Widerspruch konnte nur gemildert, nicht gänzlich aufgehoben werden [3]).

Der Herr hat aus beidem, Göttlichem und Menschlichem, eins gemacht (Ibid. l. c.). So ist er *σύνθετος*, c. Cels. I, 381; II, 403, und doch vollkommene Einheit in dieser Zweiheit, als *θεὸς ἐληλυθὼς ἐν ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ καὶ σώματι* (Ibid. III, 466).

1) De Princ. II, 199. Vgl. c. Cels. V, 608: *ὅν τινα (τὸν λόγον) τῇ Ἰησοῦ μάλιστα παρὰ πᾶσαν ψυχὴν ψυχῇ ᾠκειῶσθαι καὶ ἡνῶσθαί φαμεν, μόνου τελείως χωρῆσαι δεδυνημένου τὴν ἀκρὰν μετοχὴν τοῦ αὐτολόγου, καὶ τῆς αὐτοσοφίας, καὶ τῆς αὐτοδικαιοσύνης.*

2) Origenes sagt es Hom. in Lev. XII, 253: quod anima Christi ex genere et ex substantia fuerit humanarum omnium animarum. Sie ist geschaffen, wie alle übrigen (creata est et Unigeniti deitate posterior, Comm. in Ep. ad Rom. I, 515), und hat ihre Gestalt und Bildung durch den Logos: Tom. in Ioan. I, 32. Doch muß er selber hinzufügen (Hom. in Luc. XIX, 954): quamquam — — plus aliquid anima illa habuit, quam ceterae hominum animae. Es ist dieses Mehr die in der That sie völlig der Reihe der Seelen entnehmende Sündlosigkeit.

3) Zu leicht geht über die Frage, wie der Logos mit einer Seele sich verbinden konnte, Dorner in seiner Lehre von der Person Christi I, 2, 681 hinweg, wo er in dem Begriffe einer sündlosen Seele bei Origenes keine Schwierigkeit findet. Eine sündlose Seele ist eben bei jenem nicht Seele, sondern Geist. Und wollte man sagen, ein reiner, nie gefallener Geist vermittelte die Vereinigung des Logos mit dem menschlichen Leibe, die Seele Christi sei nur das niedere Psychische, Vegetative des Körpers: so würde man übersehen, daß diese Seele im Todtenreich, getrennt von dem Geiste, predigt (s. unten), wie daß doch auch der reine Geist nur durch Verendlichung, Beschränkung, Sünde, als Seele, in das Körperleben eingehen kann. Nur durch die Annahme, daß

Jene Annahme, daß alle geschaffenen Geister unterhalb der Daseinssphäre des Göttlichen, oder unterhalb des heiligen Geistes, eine Einheit mit einander bilden, alle wechselseitig an den Zuständen aller Antheil nehmen; daß also die einmal in die Geisterwelt eingetretene Sünde alle irgendwie berührt, muß wieder hier hinzugenommen werden. Ihr schließt sich die fernere Behauptung an, daß Manche tiefer, als sie es verschuldet hatten, weil es so das Heil des Ganzen forderte, als Retter, Lehrer der sehr tief Gesunkenen, hinabgesendet werden [1]), und dieser Erniedrigung, obschon nicht ohne Seufzen, so doch ohne Widerstreben, auf Hoffnung, sich unterwerfen [2]). So konnte denn auch wohl bei jener Logosseele ein Eingehen in die seelischen Zustände angenommen werden, welches nicht eigene Sünde, welches nur aufopferungsvolle Übernahme der durch den Fall, — die Sonderung und Gliederung im Geisterreiche, — unausbleiblichen Beengung und Beschränkung auch ihres eigenen Geistesdaseins, oder nur liebender Gehorsam ist. Die Menschwerdung des Logos war seit dem Fall der Geister Nothwendigkeit, wenn sie gerettet werden sollten, Absicht des Logos, und eben deshalb auch zugleich des Geistes, der so gänzlich alles wollte, was er, den er liebte, wollte. Und so mußte dieser Geist auch ein Diener der Menschwerdung des Logos, oder Seele, durch welche derselbe mit der Menschheit als Mensch in Verbindung treten könnte, werden wollen, und es werden [3]). Es

doch diese Seele Jesu nur trägt an fremder Schuld, und in eigentliche Gemeinschaft mit der Sünde nur tritt durch ihre Geburt in das leibliche Leben, konnte Origenes nachhelfen. — Ein Theilnehmen Jesu an der menschlichen Sündhaftigkeit behauptete auch neuerlich Gericke, in den theoll. Studien und Kritt. Jahrg. 1843 Heft 2.

1) S. oben S. 23. 113. 360. 2) Röm. 8, 20. De Princ. I, 153.

3) Tom. in Ioan. XX, 331: ἡ μὲν τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ, ἐν τῇ ἑαυτῆς τυγχάνουσα τελειότητι, ἐν θεῷ καὶ τῷ πληρώματι ἦν· καὶ ἐκεῖθεν ἐξεληλυθυῖα, τῷ ἀπεστάλθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ἀνέλαβε τὸ ἐκ τῆς Μαρίας σῶμα. Und so wurde auch der Logos von Gott zu den Sündern gesendet als Arzt: c. Cels. III, 488.

nicht zu werden, würde nicht nur eine Unmöglichkeit, es würde für jenen Geist eben Widerstreben gegen Gottes Heilsplan, Zerstörung der mangellosen Gemeinschaft mit dem Logos, Sünde gewesen sein, und war dann doch auch wieder nichts anderes, als ein Erkalten in der Liebe, oder Seelewerden. Und noch eins fügt Origenes hinzu. Das Einssein der Logosseele mit dem Göttlichen in ihr fällt ganz in das Außerzeitliche, das göttliche Heute. Erst mit dem Eintritt Jesu in die Menschheit beginnt die Verdichtung jenes geschaffenen Geistigen in Seele, das theilweise Heraustreten desselben aus der vollbewußten Gemeinschaft mit dem Logos, sein Schlummer in der Zeit des Kindesalters Jesu, und das allmälige Wiedergewinnen der vormaligen Klarheit und Fülle des Daseins [1]). Und die gänzliche Wiederauflösung alles Seelischen, Menschlichen an dem Erlöser in seine ewige Gottheit, ist wieder das Ziel dieses Entwickelungsganges, welches jenem Anfange entspricht: die menschliche Natur des Herrn verschwindet wieder in seiner Erhöhung ganz, so daß von ihm nichts, als das Göttliche, der Logos bleibt. Vor der Menschwerdung gehört die Seele Jesu dem zeitlosen göttlichen Heute, der Ewigkeit an: nach der Erhöhung des Herrn kehrt sie in dieselbe zurück, als Gottheit, als Logos, ohne noch ferner ein anderes zu sein [2]).

---

1) Vor der Menschwerdung war dieser Geist in der Fülle der Gottheit (s. Tom. in Ioan. l. c.; Hom. in Luc. XX, 956: — — id quod amiserat resumebat, et replebatur virtutibus, quas paulo ante assumto corpore visus fuerat relinquere), und die Cherubim vor dem Throne Gottes, d. i. der Logos und der h. Geist, hielten ihre Angesichter einander über dieser heiligen Seele zugekehrt: per quod concors ei et consonus a Filio Dei et a Spiritu sancto divinitatis sensus infunditur, Comm. in Ep. ad Rom. III, 515. Und hinabgestiegen in das Erdenleben entwickelte sich dieser nun Seele gewordene Geist wunderbar schnell: Hom. in Luc. XIX, 954.

2) Hom. in Ierem. XV, 226: εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος (ὁ σωτὴρ), ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος. Hom. in Luc. XXIX, 967: tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. — — Jeder unsterblich Ge-

Dies ist die Auffassung des Origenes, bei welcher zwar richtig die Urhebung der Erlösung von Gott und dem Göttlichen in Christus, nicht von der Seele, die nur die Menschwerdung vermittelt, hergeleitet wird [1]; bei welcher jedoch die menschliche Natur des Herrn, — dies war bei den Grundvoraussetzungen des Systems nicht zu vermeiden, — lediglich als vorübergehende Erscheinung gilt [2], die keinen anderen dauernden Gehalt hat, als den des Göttlichen in ihr. Die menschliche Persönlichkeit des Erlösers ist hier nur ein Verschwindendes, ohne ewige Fortdauer; und sie kann auch in diesem System nicht Bestand erhalten, weil da alles Menschliche, Seelische, — auch in uns das, wodurch wir Menschen, oder beschränkte, gefallene Geister sind, —

---

wordene ist nicht mehr Mensch, sondern Gott (göttliche Natur); wir sollen alle es werden (Ibid. l. c.). — Die Erhöhung des Herrn betrifft eben nur seine menschliche Natur, und besteht in ihrer völligen Identificirung mit dem Logos: τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ, Tom. in Ioan. XXXII, 446. Dasselbe sagt Tom. in Matth. XV, 687.

1) Die Seele ist das Sühnopfer, das Lösegeld, nicht die göttliche Natur des Herrn (Tom. in Matth. XVI, 727); aber nur von dieser geht diese Sühnung, überhaupt die Erlösung aus: verflucht ist, wer auf Menschliches seine Hoffnung bauen wollte, Hom. in Ierem. l. c., nach Jer. 17, 5. Indessen, wie wäre es geworden, wenn es keine Seele gab, wie jene, die mit dem Logos ganz vereinigt blieb? wie wird es bei später erneuertem Abfall der Geister sein, wenn unter ihnen keiner die volle, reine Liebesgluth bewahrt? wie wird die Welterlösung dann erfolgen können? und wenn sie ohne sündlose Seele nicht erfolgen kann, hat dann nicht diese doch urheberisch Antheil an ihr? Origenes unterläßt es, diese Fragen aufzuwerfen, deren Lösung neue Weltäonen übernehmen mögen, sich bescheidend, Vergangenheit und Gegenwart zu erklären, und jene urheberische Betheiligung der Seele Jesu beim Erlösungswerke einfach zu verneinen. Dies konnte er, weil die Seele Jesu doch immer nur vermittelnd eintritt: die Urhebung geht durchaus nur von dem Logos aus.

2) In der That wie ein Drama, nach dem Ausdrucke des Clemens, jedoch ohne bloßer Schein zu sein. S. Abth. I, 443.

verschwinden soll, um wieder reine Geistigkeit zu werden. Es sind hier Sünde und Endlichkeit, Beschränkung, Menschlichkeit, Seelenleben nichts als Wechselbegriffe, die einander völlig decken. Wie könnte da die Menschheit des Sohnes Gottes kein Vorübergehendes, wie etwas anderes sein, als Theilnehmung desselben an dem sündhaften Erdenleben aus Erlöserliebe, zur Zerstörung dieses eigentlich Menschlichen? Und diese Theilnehmung des Sohnes, sein Eingehen in die menschlichen Zustände, seine Verleiblichung, muß nun auch aufs äußerste beschränkt werden; es darf davon dieses System nur das durchaus Unentbehrliche gelten lassen.

Origenes Lehre vom Leibe des Herrn erinnert an die doketische Ansicht, in mancher Hinsicht stärker, als die seines Lehrers Clemens. Und doch entfernt sie sich vom Doketismus im Grunde weiter, als diese. Clemens, welcher eine unmittelbare Verbindung des Logos mit dem Körper annahm, ohne Dazwischenkunft einer menschlichen Seele [1]), war dadurch genöthigt, eine völlige Affectlosigkeit des in das Fleisch gekommenen Gottes zu behaupten. Wie er nun schon den Weisen allen Aufregungen und Begierden entnommen dachte, allein die psychischen ausgenommen, welche die Erhaltung des Körpers fordert, und die man deshalb die unveräußerlichen [2]) nannte: so glaubte er nun auch von diesen letzteren den Gottmenschen befreien zu müssen. Schlechthin sollte er affectlos sein [3]). Der heilige Leib des Herrn, meinte er, wurde unmittelbar durch die Kraft Gottes erhalten, bedurfte keiner Speisen, und genoß sie nur deshalb, um es zu erweisen, daß sein Leib ein wirklicher Leib, wirkliche Materie sei, kein Schein, wie es gleichwohl behauptet worden ist [4]). Er sonderte jedoch diese

1) Ebenda S. 150.

2) *Πάθη ἀδιάβλητα καὶ φυσικά.*

3) Strom. VI, 775: *ὁ σωτὴρ ἁπλαπλῶς ἀπαθὴς ἦν.*

4) Ibid. l. c.

Speisen nicht wieder ab [1]; und dieser Leib konnte wohl durchbohrt, verwundet werden, als wirklicher, durchdringlicher Körper, nicht aber dabei Schmerz empfinden, weil dieser Leib, an sich leblos, allein vermittelst des Logos lebte, empfindungslos [2]. Origenes legte dem menschgewordenen Logos eine menschliche Seele bei. So konnte er die körperlichen, unveräußerlichen Empfindungen auf diese zurückführen. Er lehrte, daß Jesus hungerte und Speisen verbrauchte, wie wir. Wenn er vierzig Tage sie entbehren konnte, so haben Moses und Elias dasselbe vermocht. Und auch er wurde müde auf dem Wege, und dürstete. Dies alles war kein Schein: er selber sagte, daß er esse und trinke [3], und die Speise gereichte seinem Körper zum Unterhalt. Auch des Schlafs bedurfte er, und er schlief; selbst tödtliche Trauer konnte er empfinden [4]: nicht der Logos, sondern allein der Leib und die Seele [5]. Die äußere Erscheinung des Herrn war für den gewöhnlichen Anblick ohne Gestalt und Schönheit, ja häßlich, jedoch sein Angesicht nicht ohne Adel, seine Gestalt vielleicht nicht klein [6]. Aber vermittelst der hier vorhandenen engen Verbindung und Vermischung des Göttlichen und Menschlichen [7] empfing selbst der

1) S. Strom. III, 538, und zu d. Stelle Gieseler (Clementis Alex. et Origenis doctrinae de corpore Christi. Gotting. 1837 p. 12).

2) Strom. II, 470. 471.

3) Matth. 11, 19.

4) Comm. in Ep. ad Gal. p. 690.

5) C. Cels. IV, 511.

6) Nach Jes. 53. C. Cels. VI, 689: *ὁμολογουμένως τοίνυν γέγραπται τὰ περὶ τοῦ δυσειδὲς γεγονέναι τὸ Ἰησοῦ σῶμα, οὐ μὴν, ὡς ἐκτέθειται, καὶ ἀγενές· οὐδὲ σαφῶς δηλοῦται, ὅτι μικρὸν ἦν.* Ps. 45, 5, in den Zeiten nach Augustin der Beweis für die äußere Schönheit des Herrn, bezog Origenes auf die Gottheit desselben. Nach Augustin war Christus non carne, sed virtute formosus, und unbekannt, wie er aussah. Chrysostomus Hom. 27 zu Matth. 8, 18 entschied für die Schönheit. Über Clemens Alex. und Andere s. Spencer zu d. St. Vgl. c. Cels. I, 369; Tom. in Matth. XII, 548.

7) Tom. in Matth. XVI, 727: *οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ,*

Leib eine vorzügliche Beschaffenheit. War doch auch derselbe nur freiwillig angenommene Erscheinungsform für den Logos, nicht ein wegen früherer Verschuldung der Seele ein für allemal, auf die ganze Dauer des Erdenlebens, in bestimmtem Grade der Verdichtung vorhandener Körper. Er war nur da, um die Gottheit des Logos in einer den gefallenen Geistern wahrnehmbaren Weise durchscheinen zu lassen. Jeder Wesengattung mußte er in ihr angemessener Form und Art erscheinen, den Engeln als verklärter Engelleib, den Menschen als menschlicher Körper. Wie nun von dem Göttlichen, welches dieser Körper offenbarte, jedem so viel kund wird, als er auffaßt, — vom Lichte der Sonne so viel, als die Stärke des Auges zuläßt [1]): so war diesem Körper eigen, von dem Göttlichen jedesmal eben so viel durchscheinen zu lassen, als von dem Beschauer gefaßt werden konnte. Den Sinnen wahrnehmbar theilte sich, wenn er seinen Jüngern die Gleichnisse deutete, die Verklärung seines Geistes auch seinem Leibe mit. In voller Verklärung sahen ihn die Jünger, die er mit sich auf den Berg der Verklärung nahm, weil sie dazu fähig waren. Anders erschien er den Mühseligen und Beladenen, anders denen, welche, genesen durch ihn, oder gesund, ihm auf die Berghöhe folgen konnten. Die verblendete Menge, welche den Judas nach Gethsemane begleitete, konnte ihn, bei dieser Wandelbarkeit seines Körpers, und unfähig, von ihm etwas aufzufassen, gar nicht anders, als vermittelst des Zeichens des Judas, erkennen. Nach der Auferstehung wurde die Verklärung diesem Körper, für die Zeit der vierzig Tage unverlierbar, eigen, und eben deshalb, weil nicht alle diesen Anblick ertragen konnten, erschien der Auferstandene nicht allen, und selbst den Jüngern nur selten [2]). So hatte der

---

ἀλλὰ πόλλῳ πλέον οἶδα ἓν εἶναι Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ πρὸς τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως· ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ὡς πλέον, εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι, εἶναι ἓν ὅλον τοῦτο, ὅπερ ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.

1) Hom. in Gen. I, 55. 2) C. Cels. II, 434.

Herr verschiedene Gestalten. Manche sahen bei ihm weder Gestalt, noch Schönheit, nichts als einen unansehnlichen Leib, geringer als alle übrigen menschlichen Körper [1]; und anderen erschien er in anbetungswürdiger Verklärung. Es erklärt dies die Beschaffenheit der Materie, die ihrer Art nach aus jedem Zustande in jeden anderen übergehen kann [2]. Und nicht nur zweierlei Erscheinungsweisen hatte dieser Körper: jedem Einzelnen erschien er, — eine Überlieferung verbürgt es, — wie jeder es werth war. So konnte das Manna in der Wüste mancherlei Geschmack annehmen, wie dem Leibe und der göttlichen Natur nach Christus Verschiedenen Verschiedenes ist [3].

Der Körper Jesu war nach Origenes, dies leuchtet ein, ein wandelbarer Leib, schon vor der Auferstehung: durch dieselbe ging er dauernd, und zwar je mehr und mehr in die Verklärung über [4], die mit völliger Verflüchtigung sich abschloß. Er war nur Werkzeug unserer Erlösung, nicht Selbstzweck; und jeder Körper ist nur ein Vorübergehendes. So ist des Herrn Leib zwar vollkommener, als jeder andere Körper [5], aber doch gleichartig jedem anderen, ein sterblicher Leib, welcher der Reinigung bedürftig war [6]; und er ist, wirklich gestorben, wirklich auferstanden [7], auf keine Weise ein Schein [8].

---

1) C. Cels. IV, 511, nach Jes. 52, 14. 2) Ibid. VI, 690.

3) Ser. in Matth. p. 906; und ganz so auch das Fragm. bei Makarius Chrysoceph. in der Orat. XV in Luc., bei de la Rue III, 983.

4) C. Cels. II, 434. Schon zu Origenes Zeit wurde über die Beschaffenheit des Verklärungsleibes vielfach gestritten: Hom. in Luc. XVIII, 952.

5) Ib. I, 451: . . . *σώματος, οὐ μόνον ὡς ἐν ἀνθρωπίνοις σώμασι διαφέροντος, ἀλλὰ καὶ τῶν πάντων κρείττονος.* Wie es Mißgeburten giebt unter den Menschen, fährt Origenes fort, so auch dieses *πάντῃ παράδοξον σῶμα, ἔχον μέν τι κοινὸν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, . . . ἔχον δέ τι καὶ ἐξαίρετον.* — Ib. p. 384: *τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ θειότερον παρὰ τοῖς πολλοῖς, καὶ κατά τι σημαινόμενον θεοῦ σῶμα.*

6) Hom. in Luc. XIV, 948. 7) C. Cels. II, 402. 403.

8) Ein *σῶμα, ὡς ἀπὸ θηλείας, ἀνθρώπινον, καὶ θανάτου ἀνθρωπίνου*

Die Vorzüge dieses Körpers erklären sich durch die jungfräuliche Geburt. Ohne väterliche Zeugung entstand der heilige Leib des Herrn [1]), nach der Weissagung des Propheten [2]). Joseph

δεκτικόν, Ib. I, 383; ein Körper, welcher Blut enthielt, nicht ἄχως der homerischen Götter: Ib. II, 416. Wenn Origenes Hom. in Luc. XVII, 952 die tadelt, welche ein tale, quale nos habemus, corpus dem Erlöser beilegen, so ist es da die jungfräuliche Geburt, die den Unterschied macht. Ib. Hom. XIV, 948 bekämpft er aufs bestimmteste den Doketismus. Man kann den Doketismus nur dann bei Origenes sehen, wenn man andere Begriffe von Materie und Leib zu Grunde legt, als er. Mit anderen, richtigeren Begriffen von diesen verträgt sich seine Lehre von dem Körper Jesu freilich nicht, und wenn man geltend machen will, daß dieselbe wesentliche Merkmale wirklicher menschlicher Körperlichkeit ausschließt, so kann man Origenes, nebst Clemens, zu den Doketen rechnen. Dies ist schon frühzeitig geschehen: s. Pamphil. Apolog. c. 5 p. 32. Und Hieronym. Ep. 41 ad Pammach. et Ocean. will zwar den Origenes nicht des Doketismus zeihen, aber findet doch bei ihm nur einen geistigen, ätherischen Leib des Herrn, einen untastbaren, der Schwere und dem Anblick der Augen entnommenen Körper. Bei der Verklärung zeigte er sich so theilweise; im Übrigen findet sich in den von Hieronymus übersetzten Homilien über den Lucas (XIV, 948) die ausdrückliche Behauptung des Gegentheils. Gennadius (de Dogm. eccll. c. 2) rechnet Origenes zu denen, welche lehrten, daß Christus seinen Leib vom Himmel herniederbrachte, obgleich doch Origenes selber diese Ansicht ausdrücklich verwirft, Hom. in Luc. XVII, 952; und Zonaras (l. II) meinte gar, er habe die Abstammung Jesu von Maria geleugnet. Unter den Neueren haben Huetius (Origen. II, 3, 11) und Gieseler am a. O. ihn gründlich vertheidigt, und die wahre Sachlage entwickelt. Gleichwohl erneuerte Bauer in der Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit I, 227, die alte Anklage. Die Streitfrage wird zum Wortstreit. Im Zusammenhange seines eigenen Systems war Origenes nicht Doket, weil der Körper, welchen er Jesu beilegt, ganz Körper im Sinne dieses Systems ist; nehmlich Erscheinungsform der Seele Jesu und des Logos, der mit ihr sich verbunden hatte. — Die späteren Lehren vom Leibe des Herrn, insbesondere die des Hilarius Pict., monophysitischer Lehrer und des Philippus Harwengius s. bei Gieseler am a. O. p. 22.

1) Hom. in Luc. XIV, 948, weshalb auch der Heiland sich einen Wurm

erhält in der Schrift nur als Pfleger der Kindheit Jesu den ehrenden Vaternamen; oder vielleicht auch deshalb, weil zur Vollständigkeit der vierzehn Glieder in den Theilen des Geschlechtsverzeichnisses bei Matthäus seine Aufnahme in dasselbe erforderlich war [1]). Lucas zeigt uns in seinem Verzeichnisse den geistigen Abkömmling des Propheten Nathan, Matthäus den leiblichen Sohn Salomos: jener übergeht alle Frauen; dieser zeigt, wie zum Heil der Sünder der Herr von sündigen Weibern abstammen wollte. Alles ist hier voll mystischer Beziehungen, vor welchen die historischen Schwierigkeiten, der Beachtung unwerth, zurücktreten [2]). Durch Maria aus dem Geschlechte Davids [3]), ist Christus Davids Sohn, und sie hat, durch diese Geburt, Anspruch auf den Namen einer Gottesgebärerin [4]). Von ihr ist das Heil der Welt entsprungen, wie bei einem Weibe die Sünde ihren Anfang hatte [5]). Sie war zwar nicht sündlos, indem ja dann Christus nicht auch für sie gestorben wäre; und wie alle Menschen Sünder sind, so hat sie, noch in der letzten Leidensnacht, an Christus sich geärgert [6]): aber auferzogen im Gesetz, in beständiger Betrachtung der Prophezeiungen [7]), war sie doch seit der Empfängniß des Herrn vom heili-

---

(Ps. 22, 7) nenne. Der Wurm entstehe ohne Zeugung. — Vgl. auch Hom. XVI, 950; XVII, 951; c. Cels. I, 350. 384, und de Princ. I, 91: corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et Spiritu sancto sit. S. auch oben S. 124.

2) C. Cels. I, 352. Origenes beruft sich allein auf Jes. 7, 14.

1) Hom. in Luc. XVII, l. c. 2) Hom. in eund. XXVIII, 965.

3) Ihre Verbindung mit Joseph beweise es: Comm. in Ep. ad Rom. I, 466.

4) Nach Sokrates (HE. VII, 32) enthielt das erste Buch des Commentars zum Briefe an die Römer eine ausführliche Erörterung des Namens Θεοτόκος (ἑρμηνεύων, πῶς Θεοτόκος λέγεται, πλατέως ἐξήτασε). Wir haben, ob sich gleich in Rufin's Übersetzung davon nichts findet, keinen Grund, ein so bestimmtes, unverdächtiges Zeugniß zu bezweifeln.

5) Hom. in eund. VIII, 940.

6) Hom. in eund. XVII, 952. Vgl. Matth. 26, 31.

7) Ib. Hom. VI, 939.

gen Geiste erfüllt [1]), und sie hat, auch nach dieser Geburt, die Jungfräulichkeit beständig bewahrt [2]). Ihrem Sohne wurde denn auch die Auszeichnung zu Theil, daß Gott selber, nicht die Natur, oder ein Engel, seine Geburt leitete [3]); und eingetreten in das Leben, konnte er, schon an der Mutter Brüsten, ohne Sünde mit Vertrauen auf den Vater blicken [4]). So war die Entwickelung seiner Kindheit eine wunderbare: sogleich nach dem Reinigungsopfer der Maria, vierzig Tage alt, ward er voll Weisheit [5]). Er kannte alles in der Menschen Herzen; er fragte, nicht aus Unkunde, sondern weil er, einmal eingegangen in die menschliche Natur, auch ganz die Menschenweise sich zu eigen machen wollte [6]). Er war ganz des Geistes Gottes voll, so ganz, wie allein er, mit der Fassungskraft seiner Gottheit, ihn fassen konnte [7]): auf ihm ruhte der Geist Gottes mit seiner ganzen siebenfaltigen Kraft [8]). Dadurch hatte er die Kraft, vierzig Tage hin-

---

1) Hom. VII, 940.

2) Tom. in Ioan. I, 6; in Matth. X, 463; Hom. in Luc. VII, 940. Nach der Überlieferung blieb ihr, auch nach der Geburt des Herrn, die Stelle am Platze der Jungfrauen im Tempel unverwehrt: Ser. in Matth. p. 846. Auch nach Clem. Strom. VII, 890 hat Maria durch ihre Geburt die Jungfräulichkeit nicht eingebüßt. — Und doch denkt Origenes die Ehelosigkeit im Apostelkreise keineswegs allgemein, wie dies später geschah. Er läßt sogar, irrig, die Überlieferung gelten, daß Paulus (nach Philip. 4, 3) verheirathet gewesen: Tom. in Ep. ad Rom. I, 461.

3) Sel. in Ps. p. 620, nach Ps. 22, 10.

4) Ibid. l. c., nach derselben Psalmstelle.

5) Hom. in Luc. XVII, 953: Qui evacuaverat se formam servi accipiens, statim ut pro mundatione eius sacrificium oblatum est, id quod vacuefecerat adimplevit: non quod corpus eius illico maius fuerit effectum, sed quod — — replebatur sapientia, nach Luc. 2, 40. S. auch oben S. 389.

6) Tom. in Matth. X, 457.

7) Hom. in Luc. XXIX, 966.

8) Hom. in Num. VI, 287.

durch Versuchungen zu ertragen, die unsere Vorstellung weit übersteigen. Und durch alles, was Menschen versuchen kann, ist er versucht worden [1]), den Affecten durch seine Menschheit zugänglich, Kreuz und Tod erduldend [2]). Mit seiner Taufe, im Monat Januar [3]), begann seine nur einjährige Lehrzeit [4]); darauf folgte sein Leiden, wobei zwar, weil der Kampf nicht bloß dem Fleische und Blute galt, sondern der ganzen Macht der Finsterniß, Furcht und Sorge ihn bestürmten, und auch bei ihm Eingang fanden; jedoch nur indem die Anfänge dieser Affecte in ihm sich regen konnten [5]). Sein Muth [6]) verließ ihn nicht bei der Bitte, daß der Kelch an ihm vorübergehen möchte: er begehrte da nur ein noch größeres Leidensmaß [7]). So erwies sich die Wahrheit seiner menschlichen, wie seiner göttlichen Natur [8]); und vermöge dieser erweckt er, wirklich gestorben, wie ein Löwe nach dem Siege ruhend im Grabe [9]), sich selber, während zugleich auch der Vater ihn auferweckt [10]). So ist in ihm die Gottheit ganz der Menschheit gleich geworden [11]), und so ist er nicht nur der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, sondern auch das Ebenbild seines Wesens; wie etwa, wenn man eine Statue so groß als den ganzen Erdkreis dächte,

---

1) Hom. in Luc. l. c. 2) Hom. in Ezech. I, 357.

3) Origenes berechnet ihn, indem er die Zeitbestimmung Ezech. 1, 1 (im vierten Monat) auf Christi Taufe bezieht, und das jüdische Jahr, in der nacherilischen Weise, mit dem October begonnen denkt. So rechtfertigt er die damals schon vorhandene Überlieferung, von welcher er sagt: eo enim mense, qui apud Romanos Ianuarius nuncupatur, baptismum Domini factum esse cognoscimus, Hom. in Ezech. l. c.

4) Hom. in Luc. XXXII, 970, nach Jes. 61, 2.

5) Ser. in Matth. p. 902. 6) Welchen Ps. 27, 1 ausspricht.

7) De Mart. 291. S. oben S. 27.

8) Ser. in Matth. l. c. 9) Nach 4 Mos. 24, 9.

10) Hom. in Num. XVII, 339.

11) Fragm. in Luc. ex Macar. Chrysoceph. p. 981: *ἀληθῶς ὁ θεὸς ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦται, ἵν' ὡς ἄνθρωπος ἀνθρώποις λαλήσῃ, τοῖς χωροῦσιν οἰκονομηθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, πάντη μένοντος θεοῦ.*

deren Verhältnisse niemand auffassen könnte, eine andere in gewöhnlichen Maßen, in Stoff und Gestalt ganz jener entsprechen könnte. So ist der Sohn Gottes in dem Menschenkörper für uns Bild des Unermeßlichen und Unsichtbaren, mit welchem er eins ist; wer ihn sah, der sahe den Vater [1]). Der Sohn Gottes ist Bild der ewigen Urgüte des Vaters [2]): in ihm will der Vater über alles geliebt sein; die Liebe zu Gott und zu ihm ist ein und dieselbe [3]).

Die Erlösung faßt Origenes, wie sein System es forderte, lediglich als Wiederherstellung auf [4]), nicht als Erhöhung über den ursprünglichen Zustand. Für eine Lehre, für welche das Endziel des geschaffenen Geistes, oder die Bestimmung desselben, und der Urzustand in eins zusammen fiel, der Urzustand, durch Abfall verloren, durch Wiederkehr zurückgewonnen wird, konnte die Erlösung eben nur Wiederherstellung sein. Von einem vollkommenen

---

1) Ähnlich sagt der Pseudothaddäus bei Euseb. HE. I, 12, er wolle dem Abgarus predigen: πῶς ἐσμίχρυνεν (ὁ Χριστὸς) αὐτοῦ τὴν θεότητα, und treffend führte Gregor Nyss. den Gedanken aus. S. über ihn Rupp S. 196; auch Greg. Naz. Orat. XXXIX, 685. — Die angeführte Stelle findet sich de Princ. I, 114, und wenn da gleich nicht im Hauptzusammenhange der Gedanken von der Menschwerdung des Logos, sondern von seiner göttlichen Natur die Rede ist, und deshalb Rufin in den Verdacht geräth, die Beziehung auf die Menschwerdung hineingefügt zu haben, so entspricht doch der Gedanke selber ganz der Vorstellung des Origenes. S. meine Anmerk. zu d. St.

2) Tom. in Matth. XV, 665. S. oben S. 305.

3) Hom. in Luc. XXV, 963.

4) De Princ. III, 321: Sic ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi bonum et malum comedere non egebat. — Dagegen sagt Clemens (Paedag. p. 69 Sylb.): ὁ ἐκ τοῦ παραδείσου πεσὼν μεῖζον ὑπακοῆς ἆθλον, οὐρανοὺς ἀπολαμβάνει.

Leben in Gott mit Bewußtsein und Freiheit sind die Seelen ausgegangen, und dahin kehren sie wieder zurück. Sie werden einst wieder, nach Entfernung jeder Hemmung, jeder Sünde, nichts empfinden, erkennen, denken, nichts schauen und halten, als allein Gott, welcher dann, als das Maß und die Form ihrer ganzen Bewegung, wieder Alles in Allen ist [1]). Diese Einheit Gottes und der geistigen Creaturen, der Ausgangspunkt dieses Systems, ist auch in demselben das Letzte, und in der Person des Erlösers tritt sie in die Mitte des Ganzen. In Christus ist diese gestörte Einheit des Göttlichen und Menschliches wieder verwirklicht, um von ihm her aufs neue innerhalb des Gesammtgebiets der geistigen Welt allgemein zu werden [2]).

Alle erlöst Christus von der Sünde, nicht die Menschen nur, sondern nur zuerst die Menschen, darauf auch die Himmel [3]). In der Nähe eines Hauptweltabschlusses herabgekommen auf die Erde [4]), erscheint er, durch die Himmel zurückkehrend in das Überhimmlische, auch den Engeln mit einem ewigen Evangelium [5]); und wie er den Menschen in menschlicher Gestalt erschienen ist, jedem, wie er ihn fassen konnte [6]), so ließ er auch den Engelklassen, für sie das Licht, wie er es für die Menschen ist [7]), nicht nur seine

---

1) Ibid. l. c. 2) C. Cels. III, 465.

3) Comm. in Ep. ad Rom. III, 516. Die Späteren bis auf Calvin lehren fast alle eine Versöhnung der Engel mit den Menschen durch Christus, Calvin besser eine Befestigung der Engel im Guten durch Christi Tod.

4) Zur Erläuterung dieser Behauptung ist zu den schon früher angeführten Stellen noch de Orat. 251 hinzuzufügen. Hier sagt Origenes: *νομίζω ὅτι ὅσπερ συντέλεια τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ τελευταῖός ἐστι μὴν, μεθ' ὃν ἀρχὴ μηνὸς ἑτέρου ἐνίσταται· οὕτω μήποτε πλειόνων αἰώνων οἱονεὶ ἐνιαυτὸν αἰώνων συμπληρούντων, συντέλειά ἐστιν ὁ ἐνεστὼς αἰὼν, καθ' ὃν μέλλοντές τινες αἰῶνες ἐνστήσονται, ὧν ἀρχή ἐστιν ὁ μέλλων.* So sei Christus am Schlusse eines Weltablaufs (Hebr. 9, 26) erschienen, während es doch andere künftige Äonen (Eph. 1, 7) gebe.

5) Ibid. I, 465. 6) S. oben S. 393.

7) Tom. in Ioan. II, 75.

Geburt kund werden, — Engel waren es, die sie zuerst erfuhren und den Menschen verkündigten [1]), — und leitet nicht nur das Heil aus seinem Erlösertode auch auf sie hinüber [2]), sondern ist auch ihnen ein Engel, wie für die Menschen Mensch geworden [3]). Und als er für die Menschen den Tod am Kreuze starb, ist (damit zugleich) auch ein oberer Altar der Himmel mit seinem Blute besprengt worden: nicht mit seinem leiblichen Blute, sondern die belebende Kraft seiner Gottheit hat er da als ein geistiges Opfer dargebracht [4]). Jedoch nicht als Sündopfer, — ein solches erforderte

---

1) Hom. in Luc. XII, 945.

2) Tom. in Ioan. I, 41: *καὶ γὰρ ἄτοπον ὑπὲρ ἀνθρωπίνων μὲν αὐτὸν φάσκειν ἁμαρτημάτων γεύσασθαι θανάτου, οὐκέτι δὲ ὑπὲρ ἄλλου τινὸς παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἐν ἁμαρτήμασι γεγενημένου, οἷον ὑπὲρ ἄστρων.* Sein Tod ist heilsam für das All (*τῷ παντὶ χρήσιμον*, c. Cels. II, 408; *καὶ σωτηρίως (γέγονεν) τῷ ὅλῳ κόσμῳ*, Ibid. III, 457). Vgl. auch c. Cels. VII, 706; Tom. in Matth. XIII, 581.

3) Tom. in Ioan. I, 35: *σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος, καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος.* Hom. in Gen. VIII, 83: sicut inter nos homines habitu repertus est ut homo, ita et inter angelos habitu est repertus ut angelus. So erkläre sich, wie er es sein konnte, der zu Abraham (1 Mos. 17) als Engel redete. Man vgl. die ophitische Visio Iesaiae, ed. Gieseler, Gotting. 1832 p. 17, und Lücke's Einleitung in die Offenbarung Joh. S. 136.

4) So fasse ich, mit Höfling (de Sacrific. Christ. II, 25) die schwierigen Worte Hom. in Lev. I, 186: in coelestibus vero, ministrantibus (si qui illi inibi sunt) sacerdotibus, *vitalem corporis sui virtutem*, velut spiritale quoddam sacrificium immolavit. Im Folgenden sagt Origenes deutlich, es sei das höhere, geistige Verständniß des Logos (das abstrahere verbo Dei velamen literae et denudare interna spiritalis intelligentiae membra), wodurch die Priester, und zwar mehr noch die im Himmel, als die irdischen, auf dem (hohen) Altare, d. i. für die geistig Gesinnten, das Fleisch des Logos (caro verbi Dei) und sein Blut als Opfer zubereiten. Ich habe auch daran gedacht, die vitalis corporis sui virtus als eine Vitalkraft des Leibes im Unterschiede vom Blute desselben aufzufassen, aber es ist doch so kein Sinn zu gewinnen, während Origenes Lehre vom Abendmahl durchgängig auf die Vorstellung eines Fleisches und Blutes des Logos, d. i. des Wortes und der

vielleicht nur die Erde, — sondern als Opfergabe [1]), aber als stetig fortgehende Opferung im Himmel, sich anschließend an seinen einmaligen Opfertod auf der Erde, wie dieser auch hier immer weiterhin fortwirkt, und überhaupt die Erlösungsthätigkeit fortdauert, bis ihr Ziel ganz erreicht sein wird. Was auf Erden geschieht, hat alles sein Gegenbild im Himmel: wie der Herr hier, gegen das Ende des gesammten Weltlaufs litt und sich opferte, so hat er damit zugleich in diesem letzten Äon auch droben (geistig) sich geopfert [2]). Sein Erscheinen, wie seine Hinopferung dabei auf jeder Daseinsstufe ist ein Einmaliges in der Nähe des Weltendes; und ob er gleich so lange leidet, bis sein Erlösungswerk ganz durchgeführt sein wird, jede Sünde [3]), jede Beeinträchtigung der Seinigen [4]) mitempfindend: so giebt es doch keine Wiederholung seines Opfertodes, wie man wiederholte Opfer, und selbst ein tägliches, im jüdischen Cultus hatte [5]). Diesem täglichen Opfer entspricht vielmehr das einmalige des Herrn und das Gebet [6]). Und wenn freilich dem, was auf der Erde geschieht, nicht nur schon jetzt ein Gegenbild im Himmel entspricht, sondern auch für uns einst droben wieder in vollerer, himmlischer Weise sich wiederholen wird, was hier war, wie das neue Testament

---

Wahrheit von ihm, als geistiger Speise, sich gründet, und dadurch jene Auffassung rechtfertigt. Und auch schon Clemens (Paedag. p. 151 Sylb.) unterscheidet bei dem Herrn ein αἷμα διττὸν, τὸ σαρκικὸν, καὶ τὸ πνευματικὸν, ᾧ κεχρίσμεθα, letzteres die Kraft des Logos. S. Bähr's Lehre der Kirche vom Tode Jesu S. 80.

1) Hom. in Lev. II, 190.

2) Dies ist der Sinn des Fragm. L. de Princ. IV, 2 p. 79. S. meine Anmerkung zu d. St. und zu p. 364.

3) Hom. in Lev. VII, 221.

4) Ser. in Matth. 912: Et nunc qui iniuriant unum aliquem de Ecclesia et faciunt ei haec, in faciem exspuunt Christi, et Christum colaphis caedentes castigant et palmis.

5) 2 Mos. 29, 38.

6) Tom. in Ioan. VI, 152.

eine Erfüllung des daſſelbe vorbedeutenden alten geworden iſt: ſo wird doch in eben ſo viel anderer Weiſe künftig im Himmel des Herrn irdiſcher Opfertod ſein Nachbild finden, wie dieſer Tod ein anderes, als das ihn vorbildende Schlachten des Paſſalammes iſt [1]). So kann denn Origenes ein zukünftiges Leiden und Sterben des Heilandes im Himmel wohl auch ausdrücklich geleugnet [2]), und das einmalige, auf der Erde und im Himmel dargebrachte Opfer als genügend für die ganze Geiſterwelt bezeichnet haben [3]). Das bleibt für ihn Gewißheit, daß Chriſtus Verſöhner nicht nur der Menſchen, ſondern auch aller Himmel iſt [4]), und daß ſein Verſöhnungsleiden, ſeine Theilnahme an jedem Schmerze, welchen die Sünde bereitet [5]), wie ſeine ganze, durch alle ſeine Gläubigen fortgeſetzte Erlöſerthätigkeit, auch ſeine Fürbitte beim Vater, bis zum Weltabſchluſſe und durch alle Stufen des vernünftigen Daſeins immerdar hingeht. Selbſt in den Hades iſt er hinabgeſtiegen, wie vor ihm Propheten, die ſeine Ankunft dort verkündigten [6]): ſeine Seele hat dort ohne (gröberen) Körper zu den körperloſen Geiſtern geredet, und die Beſſerungsfähigen gerettet [7]). Als Herr und Sieger, nicht als Diener iſt er dort erſchienen [8]), und hat bewirkt, daß auch unter der Erde alle Kniee

---

1) Ib. X, 175. Ser. in Matth. p. 899.

2) Comm. in Ep. ad Rom. V, 568; wo jedoch Rufin, der auch in den Grundlehren die Stellen von jenem überirdiſchen Leiden des Herrn überging oder änderte, vermuthlich nachgeholfen hat.

3) Tom. in Ioan. I, 41: *μέγας ἀρχιερεύς, οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ, τὴν ἅπαξ θυσίαν προσενεχθεῖσαν ἑαυτὸν ἀνενεγκών.* Hom. in Num. XXIV, 363. Das Opfer für die Engel und das für die Menſchen erſcheint als ein Gleichzeitiges.

4) Comm. in Ep. ad Rom. l. c.; Hom. in Luc. XIII, 946; nach Col. 1, 20.

5) Hom. in Lev. VII, l. c.

6) De Engastrim. p. 495. Namentlich iſt Johannes der Täufer deshalb vor ihm geſtorben, um ſeine Ankunft dort anzukündigen: Hom. in Luc. IV, 937.

7) C. Cels. II, 419. 8) De Engastrim. p. 494.

ihm sich beugen [1]). So wird er Allen fortwährend Erlöser und Alles, er, das A und das O, Anfang, Mitte und Ende des Alls der Geister und aller Dinge [2]).

Als Logos ist er Erlöser. Das Göttliche in ihm, schon vor seiner Menschwerdung das Licht und Leben der Geister, ist, in der Anschließung an die menschliche Natur, die uns erlösende Macht [3]). Als der Menschgewordene ist der Logos der Arzt der Menschen, der heilen kann, was kein Arzt heilt, das innere Sehnen; ein Arzt der Ärzte [4]), oder auch der Weg, die Thür, der Beistand und die Heiligung, die Auferstehung [5]). Als die Wahrheit war er von jeher in der Welt, und alle Wahrheit in den philosophischen Lehren, wie im alten Testamente, ist von ihm. Aber weil in allen Menschen Sünde war, und weil Erkenntniß und Reinheit der Gesinnung in engster Wechselwirkung stehen, so konnte nur er selber, durch seine Menschwerdung, die volle Wahrheit, wie wir hier sie fassen können, herniederbringen [6]). Sein Evangelium ist Vollendung der Anfänge im Gesetze, oder das vollkommene Gesetz [7]), und sofern er eben Offenbarer der Wahrheit ist, insofern bleibt er für uns ewig Vermittler zwischen uns und Gott. Sein Leiden und sein Sterben hat für uns nur vorübergehende Bedeutung. Wohl mag man es sagen, daß vom Stamme des Baums im Paradiese der Tod, vom Stamme des Kreuzes das Leben uns zu Theil ward [8]), und, die „Herrschaft auf seiner Schulter" sei das Kreuz [9]). Und wohl wird sein blutiges Leiden bei uns, wie hoch sich unser Geist jenseits erheben möge, ewig unvergessen bleiben [10]); dennoch ist die Predigt vom Kreuz eine thörichte, bei welcher Christus ohne Gestalt und Schönheit er-

1) Ibid. 496.
2) Tom. in Ioan. I, 34.
3) S. oben S. 390.
4) De Engastrim. p. 494.
5) Tom. in Ioan. I, 22.
6) S. Abth. I, 332.
7) Ebenda S. 285.
8) C. Cels. VI, 659.
9) Tom. in Ioan. I, 45, nach Jes. 9, 6.
10) Ibid. II, 58, nach Offenb. Joh. 19, 13.

scheint [1]), eine niedere Vorstufe, die zur Erkenntniß seiner Gottheit bringen soll. Wenn Paulus nichts wissen will, als den gekreuzigten Christus, so meint er nur die hohe Lehre von der Kreuzigung der Welt für uns, und unseres Geistes für die Welt, und ließ dabei sich zur Schwachheit der Korinther herab [2]). Aber dem vollkommenen Manne wird Christus als die ewige Weisheit gepredigt.

Sein Tod war eine Nothwendigkeit: wir waren, obwohl als Geschöpfe ein Eigenthum Gottes, durch die Sünde in den Besitz des Teufels übergegangen, hatten unter die Sünde, oder jenem zu Knechten, uns verkauft, um Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugniß, Gewaltthat, Mord, oder das, was wir durch solche Sünde gewannen; das war der Kaufpreis, welchen der Teufel uns entrichtete [3]). Es bedurfte einer Wiederloskaufung. Der Gott im menschlichen Erlöser, der ewige Hohepriester, brachte den Kaufpreis dar [4]): er überlieferte, nach Gottes Willen, in freier Liebe einverstanden [5]), selber, oder genauer, der Logos, der Hohepriester in ihm, überlieferte die menschliche Seele [6]), ein Opfer für Gott [7]), dem Satan, als dieser es begehrte, sie in sein Todtenreich hinabzuziehen [8]). So wurde dem Teufel, auf sein eigenes Verlangen, was ihm nicht gebührte: diese Seele des Herrn, die viel köstlicher ist, als das vergängliche Gold und Silber [9]). Den Geist hatte der Herr zu-

1) Ser. in Matth. p. 851, nach Jes. 53, 5.
2) Tom. in Ioan. I, 12.
3) Hom. in Exod. VI, 150.
4) Tom. in Ioan. VI, 152.
5) Tom. in Matth. XIII, 580.
6) Tom. in Ioan. VI, l. c.
7) Hom. in Lev. I, 286: — se ipsum obtulit Deo.
8) Der Satan tritt in der orthodoxen Kirchenlehre an die Stelle des Demiurgen der gnostischen Systeme, zuerst bei Irenäus. S. Baur's Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Tüb. 1838, S. 30; Bähr's Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, Sulzb. 1832, S. 51. Auch Tertullian kennt die Loskaufung von den bösen Geistern durch Christus: De Fuga c. 12.
9) 1 Petr. 1, 19.

vor dem Vater übergeben [1]), und der Leib ward auch nicht dem Satan eigen; davon wird nichts in der Schrift gemeldet [2]): die Seele, die der Teufel wollte, erhielt er, wie einst Hiobs Güter [3]), und bemächtigte sich ihrer durch den Verräther und die Mörder des Herrn [4]). Doch, wie hat er sich getäuscht [5])! Er meinte, die Menschen in seiner Botmäßigkeit behalten zu können, wenn er nur Jesum hinwegräume, der sie ihm abwendete [6]). Aber die Seele Jesu erschien sieghaft in dem Todtenreiche, und er vermochte nicht, sie festzuhalten. Mit allen, die an Jesum glauben, und dadurch

---

1) Luc. 23, 46. Wie sich Origenes diese Trennung von Seele und Geist gedacht hat, ist schwer zu sagen. Nach Thomasius S. 223 hätte Christus nur seine niedere, psychische, im Blut vorhandene Seele dem Satan übergeben; aber diese konnte doch nicht im Hades mit den Abgestorbenen reden, und sie retten. Die Seele Christi ist hier der Mensch Jesus, sofern er ein anderer als der Logos ist, und nach dem Tode einstweilen fortbestand, der Geist hingegen der Logos selber und die Einheit der Seele Christi mit diesem. Die Trennung ist keine räumliche; Origenes will nur sagen, daß dasjenige an dem Herrn, was dem Teufel als Sühne gegeben wird, nicht seine höhere Natur, sondern allein das Irdischmenschliche ist.

2) Origenes konnte dem Leibe als dem im Grunde Wesenlosen keinen Antheil an der Sühnung beilegen. Um dies nicht zu sagen, beruft er sich auf das Schweigen der Schrift. Er hätte den Leib des Herrn für ein rechtmäßig erworbenes Eigenthum des Joseph von Arimathia nach Luc. 23, 52 erklären können; aber dieser Besitz mußte ihm eben werthlos erscheinen.

3) Tom. in Matth. XIII, 581.

4) Hom. in Exod. VIII, 161: nur in einer Gemeinschaft von Sündern kann jede Sünde vollzogen werden.

5) Irenäus ließ es noch unausgesprochen, daß vermittelst einer Täuschung des Teufels die Erlösung der Menschen erfolgte: es lag hierin eine Annäherung an die gnostische Auffassung, welche Irenäus scheute. Origenes füllte diese Lücke bei Irenäus aus, aber eine von Gott beabsichtigte Täuschung des Teufels lehrte er doch nicht. Baur findet sie am a. O. S. 51 in Tom. in Matth. XIII, 583. Indeß ist das ἵνα hier nur ein ekbatisches.

6) Ser. in Matth. 891.

sein eigen sind, entwindet sie sich dem Satan, und sein Anrecht auf alle Gläubigen ist verscherzt [1]).

Eben zu diesem Zwecke hatte der Herr die Knechtsgestalt angenommen. Bei uns, auf dem Kampfplatz, wo das Todesreich seine Herrschaft entfaltet, ist er erschienen: wie ein edler König, wenn er gegen einen Usurpator kämpfen, und doch die Unterthanen schonen will, unter diese sich stellt, in allem ihnen gleich dem Anscheine nach. Unbemerkt gewinnt er sie für sich, um überdies, wenn der Aufstand eingeleitet ist, den Tyrannen zu ergreifen, zu binden und seine Heeresmächte zu zerstreuen. So hat Christus dem Satan das Reich entrissen, und selbst im Todtenreiche sich eingefunden, um auch die dort Gefangenen zu befreien [2]).

Die Sünde erforderte, damit sie gehoben werde, — jede Strafe bezweckt nur die Besserung des Bestraften [3]), — Büßung, oder Bestrafung, die jedoch auch durch Opfer ersetzt werden kann. Beides, die Strafen und die Opfer, finden sich denn auch schon im alten Testament. Hier stand auf die Todsünden der Tod, welcher sühnende Büßung war [4]); und die läßlichen Sünden wur-

---

1) Tom. in Matth. XVI, 726; XIII, 582. Wenn Origenes dem Blute Christi einen Werth beimißt, welcher zur Loskaufung Aller hinreichte (Comm. in Ep. ad Rom. II, 495), so ist das, wodurch sein blutiger Tod so werthvoll und wirksam ist, die sittliche Größe des Herrn, die Macht des Guten in ihm, welche in seinem Tode der Macht des Bösen gegenübertritt, sie aufwiegend.

2) Comm. in Ep. ad Rom. VI, 567. Es sind die beim Tode Jesu Auferstandenen (Matth. 27, 52), die er von dort zurückführte. — Auch hier ist die eigentliche Absicht doch nicht sowohl die Täuschung des Teufels, als die gefahrlose Rettung der Menschen.

3) C. Cels. III, 497. Hom. in Ezech. I, 355: Si non esset utile conversioni peccantium adhibere tormenta peccantibus, nunquam misericors et benignus Deus poenis scelera puniret.

4) Hom. in Lev. XI, 248; XIV, 260: mit dem vom Gesetz geforderten Tode des einer Todsünde Schuldigen ist im alten Testament auch seine Schuld hinweggethan; sie ist abgebüßt, und wird nicht wieder, zum zweitenmal, gestraft.

den, so ordnete es die göttliche Erbarmung, durch Opfer gesühnt [1]), die an die Stelle der eigenen Büßung traten [2]). Das Blut der Opferthiere nahm die Sündenschuld sammt ihrer Strafe hinweg [3]). So genügten die Opfer für einzelne Übertretungen Einzelner; aber keins derselben war allgültig, keins allentsündigend [4]); sie waren Vorbilder besserer Sühnungen [5]): theils der Aufopferungen Gerechter für das Heil Anderer [6]), theils der erlösenden Thätigkeit des Herrn [7]), die vor allem durch das Lamm, welches täglich im Tempel geopfert wurde, angedeutet war [8]). Diese Opfer konnten aufhören, seit sein großes Opfer sie entbehrlich machte [9]).

Man streitet, ob Origenes das Opfer als stellvertretend angesehen habe [10]). In so fern galt es ihm für stellvertretend, als nach seiner Auffassung der Tod des Opfers, im alten Bunde des Thiers, im neuen des Erlösers, eben die Strafe, die der Schul-

1) Hom. in Lev. II, 189, nach 3 Mos. 4, 3.

2) Hom. in Num. X, 302: Hostia — — ad hoc immolatur, ut eorum, pro quibus iugulatur, peccata purgentur.

3) Comm. in Ep. ad Rom. III, 515, nach Hebr. 9, 22: jedoch nicht magisch, sondern vermittelst des Glaubens.

4) Hom. in Lev. V, 207.

5) Hom. in Lev. X, 244.

6) Hom. in Num. XXIV, 362. Tom. in Ioan. VI, 153.

7) Comm. in Ep. ad Rom. IX, 643.

8) Tom. in Ioan. VI, 152.

9) Hom. in Lev. III, 196: In ipsum namque omnis hostia recapitulatur, intantum ut, postquam ipse oblatus est, omnes hostiae cessaverint, quae eum in typo et umbra praecesserant. S. auch Tom. in Matth. XII, 538; in Rom. III, 515; VI, 589.

10) Thomasius S. 226 behauptet, Bähr (die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, S. 113, welchem Baur S. 46 beistimmt,) leugnet es. Er zeigt, daß die anselmische Theorie dem Alterthum fremd war, und so ist es in der That. Aber dies schließt doch eine Stellvertretung durch das Opfer nicht aus, und Bähr selber muß S. 153 sogar eine Annäherung an jene Theorie bei Origenes einräumen. Nach Baur S. 56 hätte Origenes diese Vorstellung ganz unentwickelt gelassen.

dige hätte erleiden müssen, diesem erspart; und dies ist die Vergebung der Sünde. Nach dem Opfer ist diejenige Sünde, die es hinwegnahm, vermittelst des Glaubens bei dem Schuldigen, für welchen es eintrat, wie nicht geschehen: das Opfer büßte an des Sünders Stelle. Aber allerdings kennt Origenes keine göttliche Strafgerechtigkeit, welcher um ihrer selber willen Genugthuung werden müßte, und keinen göttlichen Zorn. Die Strafen sind nur Heilmittel, und anstatt derselben kann die Barmherzigkeit Gottes auch mildere Mittel, die Opfer im alten Testament, gewähren; und als endlich bei der Übermacht der Sünde die Strafen ihre Wirkung verloren hatten, so ganz, daß sie, ewig fortgesetzt, doch die Besserung nicht mehr hätten bewirken können, da sandte er in seiner Vaterliebe den Erlöser, welcher durch seinen aufopferungsvollen Tod die Macht der Sünde bricht, und eben dadurch für uns die Erlassung der Strafen herbeiführt. So hat derselbe für uns und an unserer Stelle gelitten, zu unserer Entsündigung und um die verdienten Strafen von uns zu entfernen, aber doch nicht damit einer göttlichen Strafgerechtigkeit, sondern vielmehr dem Liebeswillen des Vaters genuggethan. Aus Liebe zu den Menschen wollte Gott die Dahingabe des Sohnes [1]; und er selbst empfängt Verherrlichung von diesem Tode [2], indem dieser Tod die ganze Fülle seiner Gnade, seiner Macht und Weisheit offenbart. Seine Gerechtigkeit zeigt sich dabei nicht anders, als sofern er, der Gerechte, nicht die Ungerechten begnadigen und für gerecht erklären, sondern nur wenn sie zur Gerechtigkeit zurückgeführt werden, die Strafe von ihnen nehmen kann [3].

Eine große Kraft liegt in dem Tode des Herrn, ein Gegengewicht gegen alle feindseligen Mächte, auch gegen die Sünde selber in jedem Gläubigen [4]. Von der Sünde macht der Sohn

---

1) Tom. in Matth. XIII, 580. 2) Ibid. XXXII, 450.

3) Comm. in Ep. ad Rom. III, 513.

4) Tom. in Ioan. I, 38. S. oben S. 228. So weit geht Origenes in

Gottes uns frei: das ist das Werk seines Vaters, welches er vollbringen sollte [1]); und selber hat er, wie allein er, als der Sündlose, es vermochte, die Sünde der ganzen Welt auf sich genommen, unsere Schwachheiten und Affecte, selbst das Trauern und Zagen empfunden, selber die unreinen Kleider [2]) der Sünde angethan [3]), und diese dadurch hinweggetilgt [4]). Er ward für uns zur Sünde gemacht, indem er, in einem Leibe, ähnlich dem sündlichen Leibe [5]), unsere Sünde auf sich nahm [6]). Allein Er vermochte es, diese ganze Last am Kreuz mit seiner großen Kraft, und zwar ohne Gott, zu tragen [7]). Und so litt er die Strafe,

---

der Ausführung dieses Gedankens, daß er meint, die jüdische Beschneidung, welche die Juden vor den Angriffen eines blutgierigen Dämons schützte, habe Christus deshalb aufheben können, weil er auch diesem durch seinen Tod die Macht geraubt: c. Cels. V, 615.

1) Tom. in Ioan. XIII, 247.

2) Zachar. 3, 3. 4.

3) Tom. in Ioan. II, 79; vgl. auch I, 41.

4) Ibid. XXVIII, 392; Ser. in Matth. 901: Cum Iesu enim mori (Matth. 26, 35), pro nobis omnibus moriente ut nos vivamus, hominum non erat: quoniam omnes fuerant in peccatis, et omnes opus habebant, ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis.

5) Tom. in Ioan. II, nach Röm. 8, 3.

6) Ib. XXVIII, 393. Ebenso Gregor Naz. Orat. XXXVI, 580 und Cyrillus Alex. adv. Iulian. IX, 903.

7) Ib. l. c. das *χωρὶς θεοῦ* nimmt Origenes aus Hebr. 2, 9, wo es alte Lesart ist. Auch Ambrosius (de Fide ad Gratian. II, c. 4) las da *χωρὶς* statt *χάριτι*, welche bessere Lesart Origenes auch schon kannte: s. Tom. in Ioan. I, 41. Dieses *χωρὶς* ist also viel älter, als Nestorius. Für dasselbe konnte dem Origenes Matth. 27, 46 zu sprechen scheinen. Die Gottheit Christi hat, dies lehrte er überall, an seinem Leiden keinen Theil genommen. S. besonders Tom. in Matth. XVI, 726. — Wie weit ist also Origenes von der theilweise patripassianischen Ansicht Luthers entfernt, die in die Concordienformel aufgenommen wurde: „Christus mußte uns gleich ein Mensch werden, daß es heißen könnte: Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut und Tod," und „wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich

die wir verdient hatten, und die, wenn er nicht dazwischen trat, auch würde unerläßlich gewesen sein [1]). Das alles, was er erduldete, Geißelung, Backenstreiche, selbst das Speien in das Angesicht, hatten wir verwirkt [2]), und wenn es auch Kinder Gottes giebt, die minder schuldig sind, so hat er doch auch für sie gelitten, um sie zu sich zu sammeln [3]). Er trank den Leidenskelch, um ihn uns zu ersparen. Hätte er ihn nicht getrunken, so hätten auch, so lange unsere Besserung nicht erfolgte, die Strafen nicht nachlassen können; ja, da bei der Übermacht der Sünde unsere Besserung nicht mehr ohne seine Erlösung erfolgen konnte, so würden wir ewig haben Strafe erleiden müssen [4]). So ist denn er, der rechte Hoheprieſter, und das Haupt der Kirche, auf welches, wie einst auf das des Opferthiers, die Sünde gelegt ward [5]), für uns gestorben, zur Vergebung unserer Sünden [6]), indem, wenn das Blut des neuen Testaments, in unsere Herzen sich ergießt, alles zuvor Begangene vergeben und getilgt wird [7]). Sein Blut ist das Lösegeld für alle Seelen, wie für die Erstgeburt Israels die ägyptische, für Israel Ägypten ein Lösegeld war [8]), und wie auch das Sterben der Apostel, Märtyrer, oder solcher,

---

gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland". Wie Origenes lehren alle Väter der alten Kirche.

1) Tom. in Ioan. XVIII, l. c.: ἡ ὀφειλομένη ἡμῖν εἰς τὸ παιδευθῆναι καὶ εἰρήνην ἀναλαβεῖν κόλασις ἐπ' αὐτὸν γεγένεται.

2) Ser. in Matth. 912.

3) Tom. in Ioan. XXVIII, 395.

4) Ser. in Matth. 904. Tom. in Ioan. XXVIII, 393: die Welt würde ohne Christi Tod verloren gewesen sein.

5) Hom. in Lev. I, 186.

6) Hom. in Lev. XII, 249: Vere magnus sacerdos est, qui peccata dimittit, non per sanguinem taurorum et hircorum, sed per sanguinem suum.

7) Ser. in Matth. 899. Daß Christi Tod nur die vor der Taufe begangenen Sünden tilgt, die späteren durch gute Werke zu sühnen seien, lehrt gleichzeitig aufs bestimmteste Cyprian. S. Bähr vom Tode Jesu S. 157.

8) Tom. in Matth. XII, 546, nach Jes. 43, 3. 4.

die für bedrängte Städte oder Länder ein Jegopfer wurden, Einige entsündigt [1]). Die Macht des Teufels und der bösen Geister hat er gebrochen, von ihrer Übermacht uns befreit [2]). Wenn nun gleich wir auch sterben, auch Schmach und Geißelung leiden müssen, so leiden wir sie doch nicht um unserer Sünden, sondern um der Gerechtigkeit willen, mit Dank gegen den, welcher uns dieser Ehre würdigt [3]). Und eine neue Ordnung des Heils beginnt nun: im alten Testament war der Tod die Sühnung der Sünden, die er bestrafte; im neuen tritt an die Stelle des Todes die Buße. Den Unbußfertigen bleibt jetzt ihre Sünde zum Gerichte aufbehalten, was viel schreckenvoller ist, als der Tod des Leibes [4]). Aber die Bußfertigen und Gläubigen, — und nur diesen kann des Herrn Tod zu Gute kommen [5]), — ruft er zu neuem Leben aus dem Tode, durch seinen Tod [6]); und sie leben, mit ihm auferstanden, Gott, zu dessen Rechten der auferstandene Christus ist. Das Licht hat keine Gemeinschaft mit der Finsterniß, und der Ungerechte, der nicht der Sünde abstirbt, beweis't nur, daß ihm Christi Tod nichts gilt, auch wenn er an ihn glaubt: es kann nicht die Gerechtigkeit ihm zugerechnet werden [7]). Nach dem

---

1) Tom. in Ioan. XXVIII, 393. S. oben S. 28. Da Christi Opfer immer nur die vor der Taufe begangenen Sünden aufhebt, so bedarf es noch neben ihm mancher Entsündiger und Entsündigungen. Seine Erlöserthätigkeit setzt darin sich fort. S. Höfling l. c. I, 14. 17.

2) S. oben S. 354.

3) Ser. in Matth. 912.

4) Hom. in Lev. XI, 248; in Ezech. I, 355.

5) Tom. in Matth. XVI, 726: *ὡς δοῦναι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν τῶν πιστευσάντων εἰς αὐτόν· καὶ εἰ καθ' ὑπόθεσιν πάντες ἐπίστευον εἰς αὐτὸν, δεδώκει ἂν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πάντων.* Die Sünde der Welt, die Jesus hinwegnimmt, ist nur die (der Welt) der Kirche (Tom. in Ioan. I, 5): alle außerhalb derselben haben an den Früchten seines Todes keinen Theil; erst durch den Eintritt in die (unsichtbare) Kirche kommt man in die Gemeinschaft des Heils.

6) Ser. in Matth. 927.

7) Comm. in Ep. ad Rom. IV, 534. Diese Nichtchristen unter den Chri-

Maße unserer Buße und Besserung, unserer Liebe, richtet sich das Maß der Vergebung. Gott rechtfertigt nicht willkührlich: wer halbe Buße thut, kann nicht die volle Vergebung erlangen; nur das gereinigte Herz ist rein [1]; nur die gehören dem Erlöser an, die sich wirklich ihm unterworfen haben, seiner Gerechtigkeit, seiner Wahrheit, seiner Heiligungskraft, seiner Friedfertigkeit [2]. Nur über die, welche mit ihm gestorben sind, ist er, als Logos ein Gebieter über alles, ein Herr, dem sie durch ihre freie Liebe angehören [3]; und sie erfahren seinen milden Herrscherstab. Er züchtigt, und heißt deshalb die Ruthe aus dem Stamme Isai, aber es geht auch eine Blüthe aus diesem Stabe hervor: seine und des Vaters Erbarmung [4]. Die Lüge macht er zu nichte durch den Hauch seines Mundes, und verzehrt mit seinen Flammenaugen die Bösen. Aber die, welche von ihm sich reinigen lassen, unterwirft er sich zu ihrem Heile [5]. Eine reinigende, heiligende Kraft geht von ihm aus, welche in jedem, der sie aufnimmt, die Sünde verzehrt, wie das Feuer das Fleisch der Opfer verzehrte [6]: indem unser Glaube ihn berührt, werden wir rein [7]. Und wenn er zwar diese göttliche Heilskraft auch schon vor seinem Tode besaß und offenbarte, so konnte sie doch erst da zur vollen Wirksamkeit gelangen, als das Menschliche an ihm, die Schranke des Göttlichen, durch den Tod vernichtet wurde [8]. So war derselbe Nothwendigkeit in jeder Weise, Mittel und unerläßliche Bedin-

---

sten werden durch jenen Bock in der Wüste bezeichnet, welcher zum Asasel, dem Teufel, gesendet wurde. Sie sind ohne Antheil an dem entsündigenden Widder. Hom. in Lev. IX, 237.

1) Hom. in Ps. XXXVIII, 2 p. 697.

2) Ibid. XXXVI, 2 p. 659.

3) Comm. in Ep. ad Rom. IX, 661; c. Cels. VIII, 753.

4) Tom. in Ioan. I, 42, vielleicht nach 4 Mos. 17, 8, oder Ezech. 7, 10.

5) Ib. II, 57. 6) Hom. in Lev. V, 207. 7) Ibid. IV, 203.

8) Hom. in Lev. I, 187: Omnia haec, quae in corpore a Salvatore gesta sunt, coelestis ignis (i. e. mors) absumsit, et ad divinitatis eius naturam cuncta restituit. Hom. in Num. IX, 298. Über die ganze

gung der Welterlösung. Nach seinem Tode ist der Heiland erst ganz der Welt, was er ihr vor allem ist, der größte Lehrer, welcher allen Völkern die wahre Gotteslehre mittheilt [1]), und die Äonenlang verschwiegenen, durch die Propheten und ihn selber kund gewordenen Geheimnisse offenbart [2]). Auch sein Leben, sein ganzer Wandel ist eine große Belehrung, als Darstellung des besten, gottgefälligen Lebens [3]) und wirksamste Aufforderung zur Rückkehr zu dem rechten Gottesgehorsam [4]). Seine Wunder, die in den sinnlichen Menschen den Glauben wecken sollten, werden für sie später Abbild seiner geistigen, ewigen, heilenden und hülfreichen Thätigkeit [5]). Er selber ganz ist nun für uns die Wahrheit, die Weisheit, die Heiligung und Gerechtigkeit, die Kraft, das Gute selber und das wahre Leben [6]).

Die Aneignung des Heils geschieht durch das Entgegenkommen unserer freien Selbstbestimmung: durch Buße, Glaube, Taufe und das Beharren in der Heilsordnung.

Die Buße wird von Origenes nicht oft erwähnt, nicht immer und nicht für jeden nothwendig gefunden [7]), und einmal erklärt er sogar die Reue für des Weisen unwürdig; jedoch nur aus demselben Grunde, aus welchem sie Gottes unwürdig ist: weil sie Fehler und Sünde voraussetzt [8]). Wo er die Buße for-

---

Lehre vom Opfer Christi vgl. neben Höfling und Bähr auch Baur's Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung S. 43 ff.

1) S. Abth. I, 332.

2) C. Cels. III, 488, nach Röm. 16, 25.

3) Ibid. VI, 383: *παράδειγμα ἀρίστου βίου.*

4) De Princ. III, 313.

5) Tom. in Ioan. VI, 133; XIII, 278.

6) Ibid. I, 12. 27. 39; VI, 107.

7) Tom. in Ioan. XVIII, 372.

8) Hom. in Ierem. XVII, 247.

dert, will er, daß sie ernst sei [1]), ohne Übermaß [2]); daß sie wahre Besserung bewirke, und wiederholt werde, so lange man noch nicht rein von allen Sünden ist [3]). Sie ist's, die dem Kommen des Herrn in die Seele, wie ein Geist des Elias und Johannes des Täufers, vorangeht [4]), und eine wiederholte Buße ist zulässig. Auch der Gerechte strauchelt wohl und fällt, so lange er es nicht dahin gebracht hat, sogar in keinem Wort zu fehlen [5]). Und das eben unterscheidet ihn von den Ungerechten, daß er alsbald wieder sich erhebt, auf den Herrn blickt mit bitteren Thränen, auch wohl unter Fasten und vieler Enthaltung [6]), und so dem Netze, wie ein Vogel den Schlingen des Vogelstellers, entrinnt. Wenn er fällt, bleibt er nicht liegen [7]); der Ungerechte bleibt in seiner Sünde [8]). Auch im Wettkampf fällt wohl mancher, der doch nachmals Sieger ist. Man wende sich nur mit Abscheu von der begangenen Sünde, meide sie für die Folge, und wasche mit Thränen das Lager, Nacht für Nacht. Wer nach dem Falle verzweifelt an seinem Heile und der Wiedervereinigung mit der Kirche, der ist's, der über seinem Falle zu Grunde geht [9]). Auch aus Todsünden, die nach der Taufe begangen wurden, kann man zum Leben wieder durch Christus auferweckt werden [10]). Er rettet vom Tode oftmals, auch in diesem Sinne [11]), und kann immer wieder daraus erretten. Wer in Todsünde geräth, nehme, ermahnt durch

---

1) Hom. in Ies. IV, 113.

2) Tom. in Ioan. XXVIII, 373: *σὺν μέτρῳ καὶ μὴ περίσσῃ, ἵνα μὴ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ.*

3) Hom. in Cant. I, 15. 4) Hom. in Luc. IV, 937.

5) Jakob. 3, 2. 6) Hom. in Lev. II, 191.

7) Ps. 37, 24. 8) Hom. in Ps. XXXVI, 2 p. 671. 9) Ib. p. 672.

10) Tom. in Ioan. XXVIII, 376: dies bedeute des Lazarus Auferweckung; nicht als ob Lazarus nach Origenes Meinung, — so faßte es Eustathius in seiner Schrift über den Engastrimythus, — ein arger Sünder gewesen wäre, sondern nur sofern seine Auferweckung aus dem leiblichen Tode zugleich Abbild eines geistigen Vorganges ist.

11) Nach 2 Cor. 1, 10.

des Herrn Wort, zur Buße seine Zuflucht; wer so einmal fiel, vermeide den neuen Fall, wer zweimal, oder dreimal, die fernere Wiederholung. Die Strafe unseres gerechten Richters bestimmt sich nach Art und Maß der Sünde [1]). Und das ist im neuen Testament das Neue, daß der Herr da auch den Abfall von ihm, den „Ehebruch" im alten Testament, vergiebt [2]). Anders konnte es auch Origenes nicht fassen, bei seiner Überzeugung von der ewig fortgehenden Verbesserlichkeit des menschlichen Handelns. Aber gänzlich verschieden von dieser Erläßlichkeit jeder Sünde ist die kirchliche Absolution, die für schwere Verbrechen nur einmal ertheilt werden darf [3]). Kirchliche, apostolische Bestimmungen untersagen die Wiederholung [4]), und es ist ein anmaßlicher Wahn unkundiger Christen, durch ihre Fürbitten das selbst den Priestern Verwehrte bewirken zu können [5]). Jeder sehe in solchem Falle für sich zu, ob seine Buße rechter Art sei [6]); die Kirche kann es ihm nicht verbürgen. Sie muß ihn ausschließen aus ihrer Mitte, in das Gebiet der bösen Geister wieder hinausweisen, und so ihn vielen Plagen, sein Fleisch dem Verderben preisgeben, doch nur damit durch diese heilsame Büßung der Geist gerettet werde am Tage des Herrn [7]). Die Sünde der Lästerung des heiligen Gei-

---

1) Hom. in Lev. XI, 248. 2) Hom. in Exod. VIII, 160.

3) Hom. in Lev. XV, 262: In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus, ista vero communia, quae frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipiunt, et sine intermissione redimuntur. S. oben S. 51. An eine Interpolation in dieser Stelle kann bei ihrer völligen Übereinstimmung mit de Orat. 256 nicht gedacht werden.

4) Ibid. l. c.: — muro ecclesiastici et apostolici dogmatis cincta.

5) De Orat. p. 256. Die Stelle geht deutlich auf die Einmischung unbefugter Gemeindemitglieder, wohl Confessoren und Märtyrer, die ihre fürbittenden Gebete überschätzten.

6) Hom. in Luc. XI, 248: — quam (poenitentiam) utrum quis digne gerat, ita ut mereri pro ea veniam possit, videto.

7) Hom. in Lev. III, 196, nach 1 Cor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20.

ſtes, (die ihrer Art nach die Buße ausſchließt,) kann erſt in ſpäten künftigen Weltäonen die Vergebung erlangen [1]).

Die Mittheilung an einen vertrauenswerthen Freund iſt bei der Buße ein wirkſames Förderungsmittel. Der Krankheitsſtoff darf ſo wenig in der Seele, als im Körper, verſteckt und verſchloſſen bleiben; aber man prüfe, wem man ſich anvertraut, ob er auch vermöge, ſchwach mit dem Schwachen zu ſein, mit ihm zu weinen, zu trauern, und ihn wohl zu berathen, als ein erfahrener Arzt. Einem ſolchen folge man ganz, ſelbſt wenn er die Mittheilung an die Gemeinde für dieſe und den Sünder erſprießlich findet [2]). Insbeſondere wichtig iſt, einem Prieſter zu beichten [3]), und dieſer, wenn er durch Warnen, Mahnen, Lehren den Sünder zur Buße leitet, und ſeinen Fehler ihm beſſern hilft, ſöhnt ihn aus mit Gott, und wird davon die Ehre haben [4]). Wenn daher jemand geſündigt hat, ſo bekenne er ſeine Sünde. Ein tiefes Geheimniß deutet die Schrift an, indem ſie dies fordert [5]). Denn alles, was wir im Verborgenen gethan, geredet, gedacht haben, muß einſt offenbar werden. Der ſelber, der alles Arge

1) De Orat. p. 251. Es iſt wahr, Origenes beſtimmte Behauptung einer nur einmal zuläſſigen Wiederverſöhnung mit der Kirche, und ſein eben ſo nachdrücklicher Ruf zur Buße an die mehrmals in grobe Verbrechen gefallenen Sünder, ſtimmen nicht recht harmoniſch zuſammen. Aber Origenes, ſelber excommunicirt von einer ſehr angeſehenen Gemeinde, ſuchte nicht in der Verbindung mit der äußeren Kirche das alleinige Heil (ſ. Abth. I, 354), und konnte er denn wohl irgend einem Sünder die Buße widerrathen?

2) Hom. in Ps. XXXVII, 2 p. 688. S. Abth. I, 357.

3) Hom. in Lev. II, 191: Est — per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum, et sunt ei lacrymae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit *sacerdoti* Domini indicare peccatum suum, et quaerere medicinam. Hom. in Num. X, 302: Sancti — requirunt *sacerdotem*, sanitatem deposcunt, purificationem per *pontificem* quaerunt. — Sanctus enim est, qui peccatum suum per *pontificem* curat.

4) Hom. in eund. V, 208. 5) 3 Moſ. 5, 5.

in uns anregt, ist auch unser Verkläger. Wenn wir im Leben durch Selbstanklage ihm zuvorkommen, so entgehen wir seiner Bosheit. „Sprich du zuerst, sagt die Schrift [1]), damit du gerechtfertigt werdest.“ Wir müssen jenem Ankläger zuvor kommen. Wenn wir zuerst reden, und das Bußopfer darbringen, das Fleisch zum Verderben übergeben, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn, so werden wir für das Üble im Leben dort die Ruhe erlangen. Warten wir jene Anklage ab, so empfangen wir mit dem Satan in der Hölle seinen Lohn [2]). Wer Böses thut, scheut das Licht, und kommt nicht an das Licht, damit nicht seine Werke offenbar werden [3]). Aber wenn etwa jemand, sei er Katechumen, oder schon zu den Gläubigen gerechnet, der Hurerei oder eines anderen Bösen sich bewußt ist: der wolle nicht es verheimlichen, sondern durch die Beichte dem Herrn es befehlen, und auf ihn hoffen; er wird es wohl machen. Er wird dich heilen, wenn du deine Sünde ihm offenbarst [4]). Es müssen der Herzen Gedanken offenbar werden. Sie waren böse bei Vielen. Christus ist dazu gesetzt, daß sie offenbar würden [5]), und er sie tödte, der für uns gestorben ist. So lange sie verborgen blieben, konnten sie unmöglich gänzlich hinweggenommen werden. Deshalb müssen auch wir unsere Ungerechtigkeit dem Herrn sagen [6]). Wenn wir es thun, und nicht nur etwa allein Gott, sondern auch denen, die unsere Schäden und Sünden zu heilen wissen, sie entdecken, so werden sie getilgt von dem, welcher sagt: Siehe, ich tilge deine Sünden, wie einen Nebel, und deine Missethaten, wie Wolken [7]).

Aufrichtigkeit ist bei der Bekehrung das erste Merkmal der Ächtheit. Unser Glaube soll Wahrheit und Leben, Aufnahme des

---

1) Jes. 43, 26. 2) Hom. in Lev. III, 196.
3) Joh. 3, 20. 4) Hom. in Ps. XXXVI, 1 p. 659.
5) Luc. 2, 35. 6) Ps. 32, 5.
7) Jes. 44, 22. Hom. in Luc. XVII, 952.

Geglaubten in das Herz sein, wobei die Werke dem Glauben entsprechen, vermittelst der Liebe zu dem Herrn im Herzen [1]). Man kann auch aus unzähligen unreinen Gründen Jesum suchen, aber nicht so ihn finden [2]). Das Wort, die Wahrheit, die Weisheit soll man, wenn man sich zu ihm wendet, bei ihm anzutreffen wünschen [3]), und ihn selber ganz in seiner untheilbaren höheren Natur, nicht stückweise, erfassen wollen [4]). Er selber läßt sich nicht zertheilen, aber in verschiedenem Maße kann man an ihm Theil gewinnen. Die Menge der Christen kennt nur den Christus nach dem Fleische, den Gekreuzigten, und wenn sie ihn für den Gott des Alls hält, den Vater verkennend, so steht sie nur um eine Stufe höher, als die Gestirnverehrer, die auch Wesen, welche nicht das Höchste sind, für dieses nehmen [5]). Wenn sie über ihn den Vater stellen, aber nicht den Sohn, so fern er Gott bei Gott von Anfang ist, erkennen, so stehen sie zwar immer noch über den besten heidnischen Philosophen, aber sind doch von der vollen Wahrheit fern [6]), nicht Gottesmenschen [7]), sondern etwa Jesusmenschen, die zu der höheren Stufe erst erhoben werden müssen [8]). Sie sind noch Knechte des Herrn, die nunmehr Jünger, darauf Söhne des Herrn werden müssen, um endlich seine Brüder, oder Söhne Gottes zu heißen [9]). Nur allmälig gewinnt Christus in uns Gestalt; sein Wort ist wie ein Same, der langsam keimt und sich entfaltet: er selber wird in uns gebo-

---

1) Origenes Lehre vom Glauben s. Abth. I, 336.

2) Tom. in Ioan. XIX, 294. 3) Ibid. 293.

4) Ib. Tom. XX, 314.

5) Ib. Tom. II, 52. Vgl. Abth. I, 329. Die Gestirnanbeter stellt Origenes über die Götzendiener, die er auf der niedrigsten Stufe erblickt, und Menschen von Holz und Stein (Klötze) nennt, wie ihre Götzen sind. Und dies so lange sie nicht erweckt werden, Kinder Abrahams zu werden: Hom. in Luc. XXII, 959.

6) Tom. in Ioan. l. c. 53. 7) Das alttestamentliche אִישֵׁי אֱלֹהִים.

8) Ib. Tom. I, 12.

9) Ib. XXXII, 452, nach Joh. 13, 13. 33; 20, 17.

ren, nach und nach wachsend in uns, wie das Kind im Schoß der Mutter [1]). Er muß zu unserer Seele täglich kommen, bei uns Wohnung machen, in uns leben, — nicht in Paulus nur; und wir sollen durch guten Wandel, gute Werke, ihm den Weg bereiten [2]). Er kann, als der allgegenwärtige Logos, in allen sein, im Himmel und auf Erden, und ist in jedem nach dem Maße des vorhandenen Seelenwerthes: auf höhere Weise in den Erzengeln und Engeln, als in den heiligen Menschen, aber doch in diesen auch, so viel sie ihn fassen [3]).

Dieses Fassen, oder Aneignen, erfolgt nicht auf dem Wege der Erkenntniß allein. Wie zum innersten Wesen des Geistes die Selbstbestimmung, Freiheit und Thatkraft gehört, so muß auch das Erkennen zugleich Hingebung, Liebe sein. Das Erkalten der Geister in der ursprünglichen reinsten und vollsten Gottesliebe war ihr Fall; Gott war nun nicht mehr für sie das Höchste und Alles; dem Niederen wendeten sie sich zu: und das ist nun des Menschen Gott, was er über alles bewundert, hinaufstellt und liebt [4]). So entsteht der Götzendienst mannichfacher Art, der Mammonsdienst, die Vergötterung der Lüste und Begierden [5]). Denn der Mensch muß lieben, seiner Natur nach, sei es, daß er dem Wahren, Liebenswerthen, oder dem Scheingute sich hingiebt [6]). Das Irren in dieser Wahl bestraft sich sogleich durch Unseligkeit, und es beginnt die Züchtigung, durch welche Gott nichts, als nur unsere Besserung bezweckt [7]). Wen er liebt, und auf den rechten Weg zurückbringt, den züchtigt er; ein übles Zeichen ist es, wenn er Menschen ungezüchtigt läßt [8]). Er wendet sich dann von dem Sünder, damit derselbe durch tieferen Fall, in einstweiliger Verhärtung, einem Steine gleich [9]), endlich zu heilsamer

---

1) Ser. in Matth. p. 861. Tom. in Ioan. I, 6.
2) Hom. in Luc. XXII, 958; XXI, pag. ead.
3) De Princ. IV, 370. 4) Hom. in Iud. III, 462.
5) Ib. l. c. p. 463. 6) S. oben S. 65. 7) S. oben S. 63.
8) Hom. in Exod. VIII, 160. 9) Ib. Hom. VI, 149.

Selbsterkenntniß komme; wie der Arzt wohl ein Geschwür erst recht anschwellen läßt, bevor er es heilt [1]). Und so kann es geschehen, daß der grobe Sünder seinem Heile näher ist, als der minder tief Gesunkene [2]). Aber über allen bleibt das Göttliche in Christus, als Glanz und Macht, vom Niederen zum Höchsten wieder ziehend, und an ihm richten sich die Menschen wieder auf. Wir lernen wieder Gott in Christus lieben, von ganzem Herzen, aus ganzer Seele, und mit aller Kraft [3]), und das rechte, geordnete Lieben nimmt wieder seinen Anfang [4]), sobald man Christus bei sich aufnimmt [5]). Da ist das Erste, Gehorsam gegen ihn; und seine Gebote und Befehle soll man ungesäumt vollziehen [6]), in glühender und heiliger Liebe [7]), alles verlassend, um ihm nachzufolgen [8]). Dies ist unsere geistige Wiedergeburt, eine Auferstehung, in welcher die künftige, große Palingenesie im Jenseits sich ankündigt [9]), und durch die wir aus Kindern des Satans Gottes Kinder werden, fort und fort, indem wir immerdar, vermittelst jeder guten That, aus ihm geboren werden [10]). So besitzen wir in diesem Leben schon das jenseitige, durch den Logos in das Überhimmlische hineinversetzt [11]), und des heiligenden Geistes Gottes theilhaft [12]); und man darf sagen, der Gerechte sei selber Himmel, und kehre zum Himmel wieder, wie es von dem Irdischgesinnten heißt, daß er Erde, Staub ist, und zum Staube wiederkehrt [13]).

Die Taufe ist die äußerliche Darstellung jener großen inneren Veränderung. Sie ist nothwendig, weil in dieser niederen,

---

1) De Princ. III, 258. 2) Ib. Fragm. 1 p. 15.
3) Hom. in Luc. XXV, 963; Lib. in Cant. III, 73.
4) S. oben S. 63. 5) Ser. in Matth. p. 888.
6) Tom. in Ioan. XXVIII, 371. 7) Prolog. in Cant. p. 28.
8) Tom. in Matth. XV, 684. 9) Ibid. p. 685.
10) Hom. in Ierem. IX, 181. 11) C. Cels. VI, 678.
12) De Princ. I, 131. 13) Hom. in Ierem. VIII, 172, nach 1 Mos. 3, 19.

sichtbaren Welt, der wir jetzt angehören, jedes Innerliche auch in die Erscheinung treten muß. Und wie alle sichtbaren Vorgänge, auch des Heilandes Erscheinen auf der Erde, seine äußeren Thaten und Wunder, Symbole eines Höheren und Geistigen sind, so ist auch das Wasserbad Symbol der Reinigung der Seele [1]). Diese Reinigung muß vorhergegangen sein: man muß schon rein, nicht nur von Verbrechen, sondern auch von den leichteren Versündigungen geworden sein vor dieser Weihung, die nur für Heilige und Reine ist [2]). Wir müssen nothwendig der Sünde erst abgestorben sein, ehe wir wahrhaft durch die Taufe, wie dies geschehen soll, mit Christus begraben werden können. Wer nicht mit ihm begraben wird, ist auch nicht recht getauft [3]). Wer ohne seine Sünden abzulegen, unbußfertig, naht, empfängt nur ein um so schwereres Gericht [4]), nicht den Geist, welchen der würdige Catechumen, wie einst Cornelius, den Petrus taufte [5]), schon zuvor besitzen, der unwürdige auch durch die Taufe nicht empfangen kann [6]). Der Heiland tauft mit Geist und Feuer: die Heiligen mit dem Geiste, und die Sünder verweis't er in das Feuer. Ein und dieselbe Taufe zieht auf die Sünder die Verdammniß, zu den Heiligen das Heil und die Gabe des heiligen Geistes herab [7]). Nicht alle werden zu ihrem Heile getauft; unendlich schwer ist es, die Taufe zum Heile zu empfangen. Das erwäge jeder Katechumen, um mehr, als die bloße Waschung, zu erlangen [8]).

So erscheint denn dem Origenes, — bei seiner ganzen Ansicht von dem Werthe des Sichtbaren konnte es nicht anders sein, — das Wasser in der Taufe lediglich als Symbol, nothwendig als sichtbares Gegenbild der erstmaligen, sichtbaren Geburt, oder als

---

1) Tom. in Ioan. VI, 133: *τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λοῦτρον, σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς.*

2) C. Cels. III, 487.

3) Comm. in Ep. ad Rom. V, 560. 561. 4) Tom. in Ioan. l. c.

5) Apostelgesch. 10, 47. 6) Hom. in Num. III, 280.

7) Hom. in Luc. XXVI, 963. 8) Hom. in Ezech. VI, 378.

Ausdruck der Vergebung unserer Sünden, und der Entsündigung von unserer leiblichen Geburt [1]). Sie ist eine zweite, erneuerte Geburt, durch welche ohne Zweifel das Böse der ersten getilgt wird [2]). Doch vollbringt dies nicht das Wasser. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist die Taufe mehr als zweite Geburt; sie ist Geburt von oben, durch den heiligen Geist [3]), und nur dann entsündigt sie, wenn sie so Geburt von oben ist [4]). Dann ist sie aber zugleich auch mehr, als nur Symbol; sie ist dann für uns Anfang und Quelle der Gnadengaben [5]), vermittelst der Kraft der Anrufungen des Dreieinigen bei der Taufe. So waren auch die äußerlichen Wunderthaten des Herrn nicht lediglich Symbol eines Geistigen: sie kamen vielmehr auch äußerlich denen zu Gute, an welchen sie geschahen, und leiteten sie zum Glauben [6]). Und so bewirkt denn die Taufe für die, welche sie recht empfangen, wirklich Vergebung aller vorher begangenen Sünden, tilgt den Schuldbrief aus, der wider uns geschrieben ist, aus dem Herzen die Sünde selber [7]), und erfüllt mit dem heiligen Geiste. Dadurch unterscheidet sie sich von der Johannestaufe, welche nur zur Buße, nicht zur Erneuerung des heiligen Geistes geschah [8]).

---

1) De Martyr. p. 293: *ὅτι οὐκ ἔστιν ἄφεσιν ἁμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν.*

2) Comm. in Ep. ad Rom. V, 554.

3) *Ἄνωθεν*, — qui sermo utrumque significat, et *denuo* et de *superioribus*. Dieses letztere sei der höhere Sinn: Comm. in Ep. ad Rom. V, 561.

4) Tom. in Matth. XV, 686. Hom. in Luc. XIV, 948. Schwierig mußte es für Origenes sein, unter diesen Voraussetzungen die Kindertaufe zu rechtfertigen. Er läßt es, wo er auf diese kommt, dabei, daß auch da eine Abwaschung per aquam et Spiritum statt finde: Comm. in Ep. ad Rom. V, 565. Und auch schon auf die Kinder wirkt ja in der That Gott und sein heiliger Geist.

5) *Χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή.* 6) Tom. in Ioan. VI, 133.

7) Lib. in Cant. IV, 88: Amputantur enim et exsecantur ab hominibus peccata, cum in baptismo donatur remissio peccatorum.

8) Tom. in Ioan. VI, 134.

Die Kindertaufe ist Überlieferung der Apostel [1]), und schon die Kinder bedürfen der Entsündigung durch sie [2]). Die Vergebung der Sünden nach der Taufe muß der Getaufte selber sich erwerben [3]).

Durch das Beharren in der Heilsordnung des Herrn bewahren wir uns das in der Taufe uns geschenkte Heil, und wenn wir wieder nach der Taufe sündigen, so leitet uns jene an, diese Fehler gut zu machen. Innen im Herzen des Menschen entspringt sein ganzes Heil. Da innen muß die Wahrheit, die Gott offenbart, Wahrheit ohne Falsch und Leben werden. Es ist die Gesinnung, welche unser Heil und, was dem gleich ist, unseren wahren Werth bestimmt. Dies Innerlichste im Menschen, seine Absicht, nicht die äußere That oder Unterlassung an sich, ist böse oder gut [4]). Auch der Ehebruch im Herzen ist ein Bruch der Ehe, jedes beschlossene, unausgeführte Böse, strafbares Böse. Doch ist die halb vollbrachte That ein größeres Böse als die nur gewollte; die ganz vollführte übler und strafbarer, als die, welche nicht vollendet wurde [5]). Bei der Ausübung steigert sich das Maß des im Verborgenen vorhandenen Bösen: die Quelle desselben ist das Herz, die Absicht. Die gute That kann in unlauterer Gesinnung, die böse, selbst Todtschlag, absichtslos geschehen. Im Guten sollen einander Sinn und That entsprechen, oder, es soll von uns mit gerechtem Sinn das Rechte geschehen [6]). Die Gesinnung, der Glaube, muß in Thaten sich bewähren, wenn Gott uns als Menschen, die ihn fürchten, soll anerkennen können [7]). Gott allein sieht ins Innere; er kann allein der Richter sein [8]). Der Mensch soll, was gut ist, nur weil es gut ist, jede Tugend um ihrer selber willen thun, ohne Nebenabsicht, welche die Folgen in Be-

1) S. Abth. I, 49. 2) S. oben S. 23. 3) Ebenda S. 25.
4) Tom. in Matth. XI, 495. 5) Ibid. XII, 520.
6) Dies nach 5 Moses 16, 20 im griechischen Texte: Tom. in Ioan. XXVIII, 385.
7) Hom. in Gen. XIII, 83. 8) Comm. in Ep. ad Rom. II, 476.

tracht zieht [1]). Im Gebiete der Sittlichkeit giebt es keine Mittelding: die That ist, durch ihre Absicht, immer entweder böse oder gut [2]). Und alles, was nicht entweder sittlich gut, oder sittlich böse ist, ist wahrhaft weder gut, noch böse. So sind alle äußerlichen Lebensgüter, Reichthum, Schönheit, Körperkraft, der Tod des Leibes, sämmtlich zufällig, alle ohne selbstständige Bedeutung, an sich ganz ohne Werth [3]). Die Gesinnung, mit welcher wir dieses Mittlere hinnehmen und verwenden, macht es für uns ersprießlich oder schädlich, zu Tugendmitteln oder zur Nahrung für die böse Lust und Furcht im Herzen. Die Quelle jeder Tugend ist die Gottesliebe und der Sündenhaß, beides bedingt durch einander [4]). In beidem besteht das Leben im Geiste, bei welchem alles Fleischliche in uns je mehr und mehr ertödtet wird. Die Frucht des Geistes ist die Liebe, und sie tödtet den fleischlichen Haß; die Frucht des Geistes ist die Freude, und sie tödtet die weltliche Traurigkeit, der Friede, gleichfalls Frucht des Geistes, die Zwietracht und den Streit; die Geduld tödtet die Ungeduld, die Milde den ungestümen Sinn, die Enthaltsamkeit tödtet die Unmäßigkeit, und die Unkeuschheit wird ertödtet durch die Keuschheit, nicht auf einmal, sondern nach und nach, jedoch in alsbald beschleunigtem Fortgange, bis zuletzt weder in That, noch Wort, noch Sinn die Sünde hervortritt, weil sie ganz ertödtet ist [5]). Dies ist das stille Wachsen und die Vollendung in der Heiligung. Bei den Vollkommenen ist die Begierde verschwunden; Geist und Leib finden bei ihnen sich im Einklange, während bei den Unvoll-

---

1) Sel. in Thren. p. 325, eine Erklärung jener eben angef. Stelle aus dem Deuteronomium.

2) De Princ. III, 295: libertas arbitrii vel ad bona semper, vel ad mala movetur, nec unquam rationabilis sensus, id est mens vel anima, sine motu aliquo vel bono vel malo esse potest.

3) Comm. in Ep. ad Rom. IV, 538. Dies sind die media, *μέσα*, *ἀδιάφορα*, *οὐδετέρα*.

4) Ibid. IX, 651. 5) Ibid. VII, 592, nach Röm. 8, 13.

kommenen oft der Geist willig, das Fleisch schwach ist [1]). Jene sind in die ursprüngliche Gottähnlichkeit verklärt [2]). Doch auch die Zeit des Kampfes ist nicht ohne Friede; der Kampf mit dem Teufel und dem Fleische ist doch Friede mit Gott [3]). Denn eins sind wir mit ihm durch unser Tugendstreben: seine und der Menschen Tugend, ist, obwohl alle menschliche Gerechtigkeit vor der göttlichen [4]), wie vor der des Erlösers [5]), immer ganz erlöschen und verschwinden muß, doch eine und dieselbe Tugend, nicht irgend der Art nach verschieden [6]). Aber man unterscheide Hauptsächliches, Nothwendiges und Nebendinge in der Frömmigkeit: die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und die Treue ist das Wesentliche; das Vermeiden des Lachens, das Fasten und Kniebeugen, das Anhören der kirchlichen Lectionen, die häufige Theilnahme an der Communion und alles Ähnliche eine Zuthat, von jenem verschieden, wie das Gewürz von der Speise. Es ist der Fehler des Pharisäismus, die Mücken zu seigen, die Kameele zu verschlucken [7]). Durch das Evangelium sind wir, frei geworden von den äußerlichen Satzungen, unter das höhere, pneumatische Gesetz Christi, oder unter die Forderungen gethan, welche das Gesetz in der tieferen allegorischen Deutung enthält; und auch über diese erhebt sich der, welcher von der irdischen Erscheinung des Herrn zu ihm, dem ewigen Worte, das uns den Vater offenbart, sich erhebt, in einer Vollkommenheit, bei welcher es gar nicht mehr der Sühnungen und des Gesetzlichen bedarf [8]). Für die Menge bleibt auch das Evangelium ein Gesetz, dessen Schatten und Vorbild das Gesetz des Moses war, gleichsam als ein

---

1) Ser. in Matth. 904, nach Matth. 26, 41.
2) Hom. in Luc. XXXIX, 978.
3) Comm. in Ep. ad Rom. IV, 536.
4) Tom. in Ioan. II, 70, nach Ps. 143, 2.
5) Hom. in Ezech. IX, 390; Comm. in Ep. ad Rom. III, 517
6) C. Cels. IV, 522, nach Matth. 5, 48.
7) Ser. in Matth. 843. 8) Tom. in Matth. XII, 515.

Modell, welches auf das Werk selber hinweis't, und wenn dasselbe vollendet ist, zerstört wird [1]). So deuteten die Opfer des Gesetzes auf das Sühnungsblut des neuen Bundes [2]), die Speisegesetze auf die christliche Ascese [3]). Und diese ist keine sclavische; ihre Vorschriften haben nicht in sich selber Bedeutung, sondern allein durch ihren Zweck, die Ertödtung des Fleisches, die wir auf jede Weise zu bewirken suchen [4]). Das Fasten beobachtet der Christ, nicht weil das alttestamentliche Gesetz es vorschreibt: er müßte sonst ja auch alles darin Gebotene thun, indem, wer auch nur Ein Gesetz als solches halten will, damit dem ganzen Gesetze sich unterwirft [5]). Das rechte Fasten, die Demüthigung des Geistes, setzt sich durch das ganze Jahr, durch alle unsere Lebenstage fort, wenn man vom Herrn lernt, wie er sanftmüthig und voll Demuth ist. Enthaltung von der Sünde, von allem, was die Üppigkeit nährt, die Begierde entzündet, von bösen Thaten, Worten und Gedanken, Entfernung von verführerischen Philosophemen und Irrlehren: das ist das gottgefällige Fasten. Von Speisen, die Gott für den Genuß unter Danksagung geschaffen, sich enthalten, in Gemeinschaft mit denen, welche Christum gekreuzigt haben: wie kann es gottgefällig sein? Mögen die fasten, welche den Bräutigam verloren: wir, die wir ihn bei uns haben, können nicht fasten wollen. Die Enthaltung ist gut, und zu jeder Zeit hat der Christ die Freiheit, auch zu fasten, wenn es nicht in abergläubischem Hangen an den Satzungen geschieht, sondern um den Geist frei zu machen. Die Keuschheit, die Selbstverschneidung um des Himmelsreiches willen, wird erleichtert durch das Fasten: die Entfernung überflüssiger Speisen, und jegliche Enthaltung. Auch ließe sich fasten, um das Ersparte den Armen zuzuwenden. Und so ist es auch gerechtfertigt, wenn die Kirche öffentliche Fastenzeiten, die

---

1) Hom. in Lev. X, 244.
2) S. oben S. 408.
3) C. Cels. V, 615.
4) Ib. p. 616.
5) Hom. in Lev. X, 245, nach Gal. 5, 3.

vierzig Tage, nebst dem Mittwoch und dem Freitage, beobachtet [1]). Aber wenn der Christ fastet, wäscht er sein Angesicht, oder, was der eigentliche Sinn des Wortes ist, schaut klaren Blickes, ohne Hülle, auf des Herrn Klarheit, um in sie verklärt zu werden, und salbt sein Haupt mit Öl, dem Öle der Freude, der Mildthätigkeit und des Glaubens [2]). Nur der Genuß des Blutes und des im Blute Erstickten ist auch dem Christen untersagt, weil dies Verbot nicht den Israeliten nur, sondern auch den Fremdlingen und Proselyten auferlegt war; und solche Hinzugekommene zu Israel sind die Gläubigen aus den Heiden [3]). Überdies sind die Ausdünstungen des todten Blutes der Thiere eine Nahrung der Dämonen, welche der Christ nicht theilen darf. Aber des Genusses von Fleisch sich überhaupt enthalten, ist nicht Gesetz für die Christen, wie es für sie vielmehr die Enthaltung von allem Bösen ist [4]).

Auch in der Ehe leben die Christen; nur thun sie wohl, mit einer einmaligen, wie Hanna, die Tochter Phanuels, die Prophetin [5]), sich zu begnügen, keine zweite, dritte, oder gar vierte und noch öfter wiederholte Ehe einzugehen. Den Geistlichen bis zu den Diakonen hinunter ist die zweite Ehe untersagt, und alle wird sie einst, nicht von der Seligkeit, aber doch von ihren höchsten Stufen ausschließen. Deshalb soll das Weib schon während ihrer ersten Ehe sich geloben, für den Fall des Todes ihres Gatten in keine zweite Ehe einzuwilligen, um, auch wenn die Ausführung dieses Vorsatzes ihr erspart bleibt, doch einst den Lohn dafür zu erndten [6]). Und nach erfolgter Empfängniß finde weiter

---

1) Hom. in Lev. X, p. 246. Die Worte: Habemus enim quadragesimae dies ieiuniis consecratos. Habemus quartam et sextam septimanae dies, möchte Gieseler als Eigenthum des Rufin betrachten, und allerdings ist diese frühe Erwähnung der vierzigtägigen Fastenzeit bedenklich.

2) Ibid. 245. 3) Comm. in Ep. ad Rom. II, 492.

4) C. Cels. VIII, 763. 5) Luc. 2, 36.

6) Hom. in Luc. XVII, 953. Hier kann jedoch die Treue des Hieronymus verdächtig sein.

keine Annährung der Ehegatten statt [1]). Dies sind Gesetze, welche für den Christen gelten, und welchen er gern sich unterwirft.

Der Christ verweigert auch die Übernahme öffentlicher bürgerlicher Aemter, nicht aus Scheu vor der Dienstleistung, sondern um sich einer wichtigeren Arbeit, dem Werk der Kirche, aufzusparen, die ja für die draußen nicht minder, als für die in ihrer Mitte [2]), sorgt. Jene sucht sie für die wahre Verehrung Gottes in Wort und Wandel zu gewinnen, bei diesen ein tägliches Fortschreiten im Guten zu bewirken. Wenn manche, im Gefühle ihrer Schwachheit, auch die Kirchenämter nur widerstrebend übernehmen, so werden sie eben deshalb um so angelegentlicher gesucht, während man die Herrschsüchtigen zurückweis't [3]). Zum Kriegsdienste darf der Christ sich nie verstehen; er kann nur durch Gebete die Schlachten des Kaisers führen helfen [4]). Die Christen sind des Friedens Kinder durch Jesum, welcher die Schwerdter in Pflugscharen verwandelte, und die Kampfsucht ganz verbannt [5]). Der Gesetzgeber der Christen verbietet jede Tödtung eines Menschenlebens, jegliche Gewaltthat, und so ist auch die Todesstrafe unzulässig [6]).

Das Schwören hat der Herr verboten, zunächst das betrügliche Schwören der Juden beim Tempel oder seinen Geräthen, und beim Himmel, welches sie für nicht verbindlich hielten [7]); sodann überhaupt das Schwören, welches nur für eine niedere Stufe unserer geistigen Entwickelung gehört, und für diese, wenn es mit Wahrheit und Überlegung geschieht, nicht als Gewohnheitssache, zulässig sein kann. Hoch wichtig muß dabei die Sache sein, um derent-

---

1) Hom. in Gen. III, 69. Ebenso Clemens (s. Abth. I, 180); was Augustin und Spätere über die Sühnbarkeit der Übertretungen dieser Art sagen, weis't Huetius zu der angef. Stelle nach.

2) Hier braucht schon Origenes die Worte οἱ ἔνδον und οἱ ἔξω, die wir später im Munde Constantins, als er sich als Bischof über letztere bezeichnete, wieder antreffen.

3) C. Cels. VIII, 798. 4) Ibid. p. 797. 5) Ibid. V, 602.

6) Ibid. III, 451. 7) Ser. in Matth. p. 841.

willen man die Kniee beugt, und bei dem Gott des Alls und seinem Christus schwört. Das Höhere ist, gar nicht schwören, und dessen würdig werden, daß unser Ja als Ja, das Nein als Nein, auch ohne Zeugen gelte [1]). Der Christ beschwört den Nächsten nicht; wie den Herrn, welcher darauf denn auch nicht einging, der jüdische Hohepriester: es ist den Christen das Beschwören Anderer untersagt, das Schwören widerrathen. Selbst die Dämonen sollte man im Grunde nicht beschwören. Geschieht es doch, so befolge man dabei die Formeln in den (pseudo)salomonischen Schriften, nicht ungeeignete, oder gar von den (neueren) Juden empfangene Bücher [2]). Am besten geschieht es, und so denn auch gewöhnlich bei den Christen, ganz einfach, ohne alle magische oder medizinische Mittel, allein durch Gebete und schlichte Bedrohung, die auch die Einfältigen anwenden können [3]). Und hat jemand das Schlechte, wie Herodes den Tod des Täufers, geschworen, so ist die Sünde, solchen Eid zu halten, größer, als die des unbedachten Schwurs [4]). Hat jemand eine Wohlthat eidlich versprochen, so ist der Bruch dieses Versprechens große Sünde: aber die Vollziehung des etwa im Zorne entstandenen bösen Schwurs ist offenbare äußerste Verkehrtheit. Nur wenn man es gelobte vor Gott, das eigene Fleisch zu kreuzigen, so muß die Beschädigung, auch beim Widerstreit desselben, gerecht erscheinen, weil sie Wohlthat für den Geist ist [5]).

Anders als mit dem Schwur, verhält es sich mit dem Ver-

---

1) Hom. in Ierem. V, 156, nach Jer. 4, 2. Das ἐν κρίσει (mit Überlegung) kann hier, wie überhaupt, nicht heißen: vor Gericht. Vor den damaligen Gerichten konnten die Christen überhaupt nicht schwören, eine gerichtliche Eidesleistung ihnen nur als verwerflich gelten, weil die Gerichte auf die heidnischen Gottheiten vereidigten. S. Stäudlin's Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide, S. 73.

2) Ser. in Matth. p. 910.

3) C. Cels. VII, 696, wo jedoch diese Bedrohungen ὁρκώσεις genannt werden.

4) Tom. in Matth. X, 472. 5) Hom. in Lev. III, 196.

hüllen der Wahrheit. Die Nothlüge ist dem Arzt erlaubt, wenn sie zum Heil des Kranken ist [1]; er hüllt den bitteren Stoff in Honig ein, er verbirgt das Messer und die Flamme; und auch das Kind täuscht der Vater, wenn er nicht anders ihm nützlich werden kann, schilt, wo er liebt, und von Gott selber sagt der Prophet, er habe ihn überlistet, und er sich überlisten lassen [2]. Doch nur um eines großen Nutzens willen ist die Nothlüge statthaft; wir dürfen nicht als Feinde dessen erscheinen, der es sagt: ich bin die Wahrheit [3].

Die Schauspiele im Circus, die Athletenkämpfe und das Wettrennen der Thiere entzünden nur unreine Gluth im Herzen, Feuer, welches nicht von des Herrn Altare ist; und er vertilgt, die solches Feuer vor ihn bringen [4]. Für eine Niederlage des Christen muß es geachtet werden, wenn er sich je wieder bestimmen läßt, jenen Schauspielen zuzusehen [5]. Und was sollen denn auch die Empfindungen von Schmerz und Mitleid, und das unziemliche Gelächter, auf deren Erregung die Bühne ganz berechnet ist [6]?

Dies ist die Sittenlehre des Origenes, in welcher das Evangelium allerdings auch als Gesetz, nur als sanfteres und zugleich wirksamer förderndes Gesetz und Joch erscheint [7]. Die Reinigung des Herzens ist der Zweck des Evangeliums, nicht die äußerliche Reinigkeit, die geistige Beschneidung, statt der leiblichen. Die Ebioniten, welche diese festhalten, müßten, wenn sie dem Buchstaben treu bleiben wollen, ja auch die Ohren, Lippen und andere Glieder, welche Gott als Sinnenwerkzeuge und zur Zierde

---

1) C. Cels. IV, 513.

2) Hom. in Ierem. XIX, 263, nach Jer. 20, 7.

3) Fragm. ex Libr. Strom. X, p. 39. Hier schließt sich Origenes an die Stelle aus dem 3. Buche der Republ. des Plato an, in welcher er nur die Behauptung, daß die Lüge gänzlich Gottes unwürdig und entehrlich sei, nicht gelten lassen will. 4) Hom. in Lev. IX, 243.

5) Hom. in Ies. VIII, 123. 6) C. Cels. VII, 698. 7) S. Abth. I, 284.

des Körpers gab, hinwegschneiden, weil auch deren Beschneidung im Gesetze geboten ist. Aber beschnitten sind die Ohren, im Sinne des Wortes Gottes, wenn sie Schmähworte, falsche Anklagen und Lügen, oder unkeusche Lieder und das Getöne der Schaubühnen gar nicht hören; wenn wir vielmehr Ohren haben, das zu hören, was Christus uns gebietet. Die Lippen sind unbeschnitten, so lange sie nicht rein sind von thörichten Reden und Possen, Lästerungen, Streitworten, Ungerechtigkeiten und allem, was des Christen unwürdig ist; beschnitten sind sie, wenn man die Zunge zügelt, und immer das Wort Gottes und die reine Lehre im Munde führt. Beschnitten ist das Herz, wenn es rein ist von unkeuschen Begierden und irrigen, häretischen Gedanken. Und es können auch Hände, Füße, Augen, Geruch und Gefühlssinn beschnitten sein: die Hände, wenn sie rein von Raub, Diebstahl und Mord sind; die Füße, wenn sie statt zum Morde und in böse Gesellschaft zu eilen, nur Gottes Gebote ausrichten; die Augen, wenn sie kein Weib ansehen, um seiner zu begehren, der Mund und der Geruch, wenn wir, wir mögen essen oder trinken, zur Ehre Gottes es thun; und so kann alles am Menschen diese wahre, heilige und Gott gefällige Beschneidung erlangen, durch welche die häßliche und widrige des alten Testaments beseitigt wurde [1]).

Auch die jüdischen Feste haben nicht minder, als die heidnischen, aufgehört. Diese letzteren waren gar keine gottesdienstliche Feier, sondern Menschenerfindungen, zur Verherrlichung menschlicher Thaten, oder in der Natur wirksamer Kräfte. Und rechte Festfeier, wie schon ein weiser Grieche [2]) sagte, ist Erfüllung der Pflicht; der aber erfüllt seine Pflicht, der immer betet, und so unablässig unblutige Opfer darbringt. Wer Tage, Neumonde, bestimmte Zeiten beobachtet, von dem ist zu fürchten, daß an ihm die Arbeit der Apostel vergeblich war [3]). Die Sonntage

1) Hom. in Gen. III, 69. 2) Thucydides.
3) Gal. 4, 10.

und die drei hohen Feste der Christen, Charfreitag [1]), Ostern und Pfingsten, feiert der vollkommene Christ nicht nur an einzelnen Tagen: er feiert sie unaufhörlich, in Worten, Thaten und Gedanken immer mit dem göttlichen Logos beschäftigt. Wer nehmlich immer für das wahre Leben sich bereitet, der betrügerischen Lust dieses Lebens fern bleibt, und immer das Fleisch sich unterwürfig erhält, der feiert immer das Passafest. Denn wer Christum im Gedächtniß hält, welcher für uns geschlachtet, und als Wort unsere Speise, oder das Fleisch, von welchem wir essen sollen, unser Passa ist, feiert immer dieses Fest des Auszugs und der Befreiung, indem er immer in Gedanken, und durch jedes Wort, jede That, von den Dingen dieses Lebens zu Gott und seiner Stadt hinübereilt. Und wer in Wahrheit sagen kann: Mit Christus sind wir auferstanden, und mit ihm in das Himmlische hineinversetzt [2]); für den sind alle Tage eine Pfingstzeit, um so völliger, je mehr er durch Gebet, wie die Jünger Jesu, zu sich vom Himmel jenen starken Geist herabzieht, der durch seine Macht im Menschen alles Böse und dessen Frucht vertilgt, und dadurch uns würdig macht, auch für uns von den feurigen Zungen zu empfangen. Nur die Schwäche der Menge, welche zu einer solchen Feier nicht immer sich erheben kann, nicht immer auch nur es will, macht die sinnenfälligen Erinnerungen, die bestimmten Feiertage nöthig. Aber diejenige Festfeier ist allein die wahre, die niemals aufhört. Festgepränge ist mit ihr unvereinbar. Wenn der Geist feiert, muß vielmehr der Körper gezügelt werden; denn Fleisch und Geist sind stets wider einander [3]). Die Christen haben deshalb auch keine prunkvollen Tempel und Altäre, wie die Heiden; sie haben ein viel Besseres. Der Sinn für Gott in uns, ist die Stätte seiner Anbetung, das äußere Gepränge nur ein Mittel, aus diesem inneren Heiligthum den Geist hinauszulocken [4]). Tempel und Bild-

1) Über Origenes Schrift vom Osterfeste s. unten die Zusätze.
2) Col. 3, 1; Eph. 2, 6. 3) C. Cels. VIII, 758. 4) Ibid. p. 757.

säulen verwirft der Christ; Jesum schaut er an, welcher von allem Sinnenfälligen und Vergänglichen ablenkt, für reine Gottesverehrung in reinen Sitten und in Gebeten ihn gewinnt, und welcher, als ein Mittlerer zwischen der unerzeugten und der gewordenen Natur, uns des Vaters Wohlthaten, als Priester unsere Gebete ihm überbringt [1]). Gott erkennen, und ihn, den Gott gesandt hat, ist für uns das wahre, ewige Leben [2]).

Daß dieser Weg der rechte sei, beweis't es nicht die Vergleichung der Christen mit den Heiden? Sind nicht die schlechtesten Christen meist besser, als die meisten Heiden? Die athenienſische Kirche hat das Lob der Milde, wie der Beständigkeit: die athenienſische Bürgerversammlung ist ungestüm, und kann mit jener Kirche in keiner Weise den Vergleich bestehen. Ebenso steht die Kirche in Corinth zu der corinthischen Bürgerversammlung, die alexandrinische Kirche zu der dortigen bürgerlichen Gemeinde. Und die christlichen Kirchenbeamten, selbst die minder ausgezeichneten, übertreffen meist die Beamten und Vorsitzer der städtischen Gemeinwesen [3]). Möchten nur auch alle Christen recht frei und rein von allem Unlauteren, Nachfolger Christi und seines wie ihres Vaters rechte Kinder werden [4]). Ist doch der Heiland immer bereit, wie es nöthig ist, die Hände und das Haupt, oder die Füße uns zu waschen, bis wir von allem Unreinen ganz gereinigt sind [5]). Es kann dies große Werk gelingen. Wir neigen alle von Natur zur Sünde hin, manche auch durch Gewohnheit. Keiner ist unverbesserlich [6]), keine geistige Natur vom Schöpfer aller Dinge schlecht erschaffen; und auch wo schlechte Erziehung, Beispiel, böser Rath und alles sich vereinigen, um das Böse in einem Menschen ihm gleichsam zur Natur zu machen, kann dennoch der Logos Gottes auch dies schon gleichsam zur Natur gewordene Schlechte

---

1) C. Cels. III, 469. 2) Ib. p. 471. 3) Ibid. 466.
4) Tom. in Ioan. XX, 357. 5) Ibid. Tom. XXXII, 405.
6) C. Cels. III, 491.

umwandeln, ohne Mühe. Möchte man nur einsehen, daß man es schuldig ist, sich Gott anzuvertrauen, und alles in der Absicht zu thun, ihm zu gefallen, bei welchem nicht

Gleicher Ehre genießt der feig' und der tapfere Krieger,
Gleich auch stirbt der Träge dahin, und wer vieles gethan hat [1]).

Nur das Verkennen und Übersehen der Gerechtigkeit Gottes, unseres Vergelters, erschwert so vielen die sittliche Umwandelung ihres Herzens. Aber ein guter Wille und Übung vermögen so viel. Kann doch der Mensch zu einer Körpergeschicklichkeit es bringen, bei welcher er auf hochgespanntem Seile, wohl gar Lasten tragend, einhergeht: und er sollte nicht durch geistige Übung das Schlechte in ihm, wie dort die Schwere, überwinden können? Wäre es so, es würde der Vorwurf mehr den Schöpfer, als den Menschen treffen. Denn jenes Schwierige und doch Nutzlose zu können, würde uns gewährt sein, während unser wahres Glück uns versagt bliebe. Selten sind freilich die, welche die Christenlehre völlig sündenfrei macht; und ohne sie, in ihrer Reinheit und vollkommen aufgefaßt, kann niemand sündlos werden [2]).

Aus der Erkenntniß der Wahrheit, deren unterste Stufe für den Christen die Hingebung an die zeitliche Erscheinung des Erlösers, der Glaube an den leidenden, gekreuzigten, sterbenden Christus und an den Buchstabensinn der heiligen Schrift ist, geht nach und nach unsere Reinigung von den Sünden, und damit unsere Wiedererhebung zu den geistigen, himmlischen Dingen hervor. Immer reicher soll der heiligende Glaube seine Kraft entfalten, je mehr er von den Christuswahrheiten auffaßt. Der Glaube wird, bei fortschreitender innerer Reinigung, ein höheres Wissen, indem unter den fördernden Einflüssen der Erleuchtung durch den heiligen Geist unser geistiges Auge geschärft wird, immer völliger alles, was wahr ist, aufzufassen: in der äußeren Erscheinung des Herrn, wie im Buchstaben der Schrift [3]), die

1) Nach Ilias IX, 319. 320. 2) C. Cels. III, 493.
3) S. die Lehre von der heiligen Schrift Abth. I, 232.

darin verhüllte, himmlische, ewige Wahrheit, den Logos selber; in den einzelnen Erkenntnissen den inneren Zusammenhang, in welchem sie für uns zu einem wohl gegliederten Systeme sich verbinden. So entsteht das Wissen aus dem Glauben, und dieses Wissen soll in geistigem Schauen der Wahrheit, oder in unmittelbarer Berührung mit dem Logos sich vollenden [1]). Immer erhöht sich in uns gleichmäßig beides, wahre Erleuchtung des Geistes und die Heiligung des Herzens, immer jene durch diese [2]), und durch beides verwirklicht sich, unter dem beständigen Leiten des höheren, göttlichen Beistandes [3]), in uns die Erlösung, die Christus brachte, die Erhebung und Wiedervergöttlichung der Menschheit und aller Christen durch Christus. In der Menschwerdung des Logos ist die uranfängliche Einheit zwischen dem Göttlichen und Menschlichen wiederhergestellt, und der Zweck dabei ist die Wiedervergöttlichung der ganzen geistigen Welt. Die Erlösung durch Christus ist ein Werk, welches er theils selber, unmittelbar, theils durch seine Gläubigen und alle guten, ihm folgsamen Mächte und Geister so lange fortsetzt, bis es einst ganz vollführt sein wird [4]). Er ist der Hohepriester und Versöhner des Alls: die Christen sind Priester [5]), nicht etwa allein, oder vorzugsweise die

---

1) S. hierüber Abth. I, 340. 343.

2) Tom. in Ioan. I, 27: *ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια. τῆς γὰρ ἀγαθῆς ὁδοῦ μεγίστης τυγχανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅπερ παρίσταται διὰ τοῦ ποιεῖν τὰ δίκαια· κατὰ δὲ τὰ ἑξῆς τὸ θεωρητικόν.* Ib. p. 28: *ἀρχὴ δὲ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια, . . . μετὰ δὲ τὴν ἀρχὴν τὴν θεωρίαν κ. τ. λ.*

3) Welcher nach dem Maße des bei uns vorhandenen Guten sich bestimmt. Wer ein Maß des Glaubens (Röm. 12, 7) besitzt, welches die Mittheilung einer höheren Gnadengabe verdient, der empfängt sie von Gott, welcher sie geben oder vorenthalten kann, je nachdem er will, aber doch sein Ermessen immer nach dem Maße des bei uns vorhandenen Guten, und des Nutzens für uns (1 Cor. 12, 7) bestimmt. Comm. in Ep. ad Rom. IX, 648.

4) S. oben S. 402. 5) Hom. in Lev. IX, 243.

Kirchenbeamten, sondern alle nach Maßgabe ihrer Erkenntniß und ihrer Dienstleistungen im Reich des Herrn [1]; und es giebt auch, um eine Bundeslade der Himmel, himmlische Priester [2]. Wie nun er sein großes, einmaliges Opfer gebracht hat, so müssen auch seine Priester Opferer sein. Denn der Tod des Herrn kommt theils doch immer allein den Gläubigen zu Gute, theils hebt er auch für diese nur die Sünden vor der Taufe auf, so daß noch viele Sünde neuer Sühnungen bedürftig bleibt. Aber sein Tod ist auch die Quelle neuer Opfer, wie der Sühnungskraft darin [3]. Das Sterben der Märtyrer stört auch und hemmt das Böse auf der Erde, tilgt alle eigene Schuld der Märtyrer, wehrt die Dämonen ab, und verschafft vielen Schuldigen, wenn diese selber darum beten, und vermittelst der Fürbitte der Märtyrer, Vergebung der Sünden [4]. Auch das Almosen ist ein Opfer; nicht minder unsere Bereitwilligkeit, zu vergeben, und die Bemühung um die Bekehrung irrender Brüder, die Fülle der Liebe, die Selbstverleugnung, die willig das Kreuz des Herrn übernimmt, die Überwältigung der bösen Lust, das Beten, die tiefere Einsicht, die Buße [5]. Diese Opfer alle, die im Inneren unserer Brust, wo unser Geist der Altar ist [6], glühen, wenn Gottes Wort und Geist sie in uns anzünden, empfängt von uns her Christus, um sie als Fortsetzung seines eigenen Opfers dem Vater darzubringen [7]. Was Gott selber uns gegeben, das bringen wir ihm wieder, als Geschenke unseres Herzens, und empfangen von ihm dafür neue Gaben [8]. Äußere Darbringungen haben für ihn keinen Werth: das unablässige Gebet des Herzens ist das rechte Opfer,

---

1) Tom. in Ioan. I, 3; de Orat. 255.
2) Hom. in Num. IV, 284. 3) S. oben S. 29.
4) Oben S. 30.
5) Hom. in Lev. II, 191; IX, 243.
6) C. Cels. VIII, 755.
7) Ibid. Tom. IX, 242.
8) Hom. in Num. XII, 315.

wenn dem unser ganzes Thun entspricht [1]). Auch das heilige Abendmahl ist Opfer, jedoch nur sofern die dargebrachten Brodte den Erstlingen entsprechen, die wir von seinen Gaben, — wie Celsus für seine Dämonen es fordert, — wieder weihen, unter Gebeten, welche wir durch unseren großen Hohenpriester, Christus, zu Gott hinaufsenden [2]). Als Symbol unseres Dankes gegen Gott wird jenes Brodt die Eucharistie genannt [3]). Origenes sagt freilich auch, das Brodt werde, durch das Gebet, ein heiliger und heiligender Leib für die, welche mit der rechten Gesinnung davon essen [4]); und er spricht von einem Fleisch und Blute des Logos, wovon die wissen, welche die christlichen Mysterien kennen [5]).

---

1) Hom. in Reg. I, 486. Deshalb nennt Origenes das Beten gern ein *προσφέρειν*, *ἀναφέρειν*, de Orat. 217. 243. 270.

2) C. Cels. VIII, 766.

3) Ibid. p. 784: *ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας, ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος.* S. auch Hom. in Lev. XIII, 176: cum suscipitis *corpus Domini*, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat. S. oben S. 261. Auch Ser. in Matth. p. 898 findet sich der Ausdruck: panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur.

4) Ib. p. 766: *ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες, καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.* Huetius (Origenian. II, 14, 2) sucht vergeblich die Beziehung auf das Abendmahl hier zu leugnen.

5) Hom. in Lev. IX, 243: Ritus quidem apud veteres propitiationis pro hominibus, qui fiebat ad Deum, qualiter celebraretur edocuit (Lev. 16, 13): sed tu, qui ad Christum venisti, pontificem verum, qui sanguine suo Deum tibi propitium fecit, et reconciliavit te Patri, non haereas in sanguine *carnis*, sed disce potius *sanguinem Verbi*, et audi ipsum tibi dicentem: quia hic sanguis meus est, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum (Matth. 26, 28). Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem, et sanguinem verbi Dei. Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt, et ignorantibus patere non possunt. — Wieder eine unverkennbare Beziehung auf das Abendmahl; aber die sanguis carnis in dieser Stelle

Dort wie hier ist jedoch nicht der Leib und das leibliche Blut des Herrn gemeint, sondern ein Geistiges, ein Fleisch und Blut des Logos, im Gegensatze zu dem Irdischen und Leiblichen am Herrn. Der irdische Leib Christi ist mit seiner Erhöhung aufgelöst [1]; geblieben ist das allein wahrhaft Wesenhafte: seine Gottheit, das Wort, das lebendige, vom Himmel zu uns herabgestiegene Brodt [2], dessen göttliche Lebenskraft, gleichsam Blut, Lebendiges in ihm, im Himmel von ihm als Opfer für die Himmel ausgegossen [3], zugleich für uns geistige Nahrung, Lebenbringendes, oder Blut ist. Die Worte seiner Lehre sind sein Blut [4]. Und weil Jesus ganz und in allem rein und gut ist, so ist auch sein ganzer Leib Speise, und sein ganzes Blut ist Trank; oder jedes seiner Werke ist heilig, jedes seiner Worte wahr. Und so ist sein Fleisch und sein Blut auch wahrhaft Speise, welche die ganze Menschheit labt [5]. Das Manna in der Wüste war ihr Typus; zu uns ist das wahre Himmelsbrodt gekommen [6]. Dieses vom Himmel gekommene Brodt muß genossen, sein Gedächtniß erneuert werden, wie Christus es gebietet: allein vermittelst dieser Erneuerung seines Gedächtnisses wendet sich zu uns wieder Gottes Gnade [7]. Nicht

ist nicht das Blut der alttestamentlichen Opferthiere, wie es neuerlich Döllinger faßt, um die katholische Lehre in die Worte hineinzutragen, sondern das leibliche Blut des Herrn, im Gegensatze zu dem sanguis Verbi. Was dieses letztere Blut sei, wird sogleich erhellen. — Die unblutige Wiederholung des Opfers Christi im Sacrament lehrt zuerst Cyprian (Ep. 93).

1) S. oben S. 120. 394. 2) Hom. in Lev. XIII, 255.

3) S. oben S. 401. 4) Hom. in Num. XVI, 334.

5) Hom. in Lev. VII, 225. 6) Hom. in Num. VII, 290.

7) Hom. in Lev. l. c. Die Schaubrodte (3 Mos. 24, 5) werden hier für einen Typus des Abendmahls erklärt, und die Erörterung wird wieder mit den Worten abgebrochen: sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intelligi sufficit. Wie wenig jedoch auch hier das Abendmahl als unblutige Wiederholung des Sühnopfers am Kreuz erschien, zeigt gegen Döllinger ausführlich Höfling (de Sacrific. Christ. II, 27). Origenes sagt wohl am a. O.: commemorationem istam habere ingentis

durch das äußerliche Werk der Communion, sondern durch den geistigen Genuß des Logos, des vom Himmel herabgestiegenen Brodts, welcher im mystischen Sinne Brodt ist, und an einem reinen Ort aufbewahrt, in ein gereinigtes Gemüth aufgenommen sein will; wie es heißt, den Heiligen das Heilige [1]). Der Leib und das Blut des Logos, so sagt Origenes [2]), was kann es anders sein, als sein Wort, welches uns nährt, sein Wort, welches unser Herz erfreut? und sein Gedächtniß ist das Vertrauen auf ihn, nebst dem Ausdruck davon im Worte und Gebet [3]). Jenes Brodt, welches der göttliche Logos für seinen Leib erklärt, ist das die Seelen nährende Wort, welches von ihm kommt, Brodt vom Himmelsbrodte: der Trank, welchen er sein Blut nennt, ist gleichfalls sein Wort, welches die Herzen derer, die davon trinken, reichlich tränkt. Dieser Trank ist das rechte Gewächs des Weinstocks, ist der selber, welcher sich den rechten Weinstock nennt. Dieser Trank ist das Blut der himmlischen Traube, die die Kelter der Leiden erfuhr: dieses Brodt ist Brodt von dem Waizenkorne, welches in den Schoß der Erde gesenkt ward, um die viele Frucht zu bringen. Denn nicht jenes sichtbare Brodt, welches der Herr in Händen hielt, nannte er seinen Leib, sondern das Wort, dessen Mittheilung das Brechen des Brodtes mystisch bedeutet, nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, dessen Mittheilung das Ausgießen dieses Weines bedeutet [4]). Der

---

repropitiationis effectum, aber wie wenig er dabei das Opus operatum des Abendmahls im Sinne habe, beweis't seine ganze weitere Erörterung, wie seine ganze Lehre vom Abendmahle. Und p. 257 sagt er es ausdrücklich: panes isti verbum Dei est.

1) L. c. p. 257. 2) Ser. in Matth. p. 898.

3) Hom. in Lev. XIII, 257.

4) So übersetze ich die Worte: Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat deus Verbum, sed *verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus;* nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed *verbum, in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus.* Engelhardt, in dem Aufsatze, die Lehre

Unterschied zwischen Brodt und Wein wird darin angedeutet, daß nur letzterer, das Blut, als Blut „des neuen Testaments" bezeichnet wird. Das Brodt ist Wort, und der Wein ist Wort, aber nicht ist beides dasselbe Wort. Das Brodt ist das Wort der Gerechtigkeit, oder des alten Testaments; der Trank ist das Wort der Erkenntniß Christi, und zwar derjenigen, welche in das Geheimniß seiner Geburt und seines Leidens eindringt. Deshalb kann nur das Blut als das des neuen Testamentes bezeichnet werden, indem nur die Erkenntniß der Geburt und des Leidens Christi zum seligmachenden Glauben führt: die (alttestamentliche) Gerechtigkeit kann nicht, ohne den Glauben an Christi Leiden, selig machen [1]). Eine Bestätigung dieser Auffassung ist das Wort des Herrn, daß er Brodt und Wein neu essen und trinken werde im Reiche seines Vaters [2]). Gegessen wird sicherlich im Reiche Gottes; denn es heißt: Selig ist, der das Brodt isset im Reiche Gottes [3]). Aber es ist da kein (körperliches) Essen und Trinken, sondern himmlische Speise, Brodt der Engel, jene Speise, von der Jesus redet, wenn er sagt: Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat [4]). Wir werden im Reiche Gottes wahre Speise essen, und wahren Trank trinken, nämlich das Wort Gottes, dessen wir dort eben so, wie hienieden, bedürftig sind. Wir müssen, um es zu empfangen, uns zur höheren, geistigen

---

vom Abendmahle in den drei ersten Jahrhunderten (in Illgen's Zeitschr. Jahrg. 1842, I, 18), übersetzt: Sein Leib ist das Wort, dessen geheimen Sinn derjenige bedenken soll, der das Brodt bricht und den Wein ausgießt. Origenes ist überall, wo er vom Abendmahle redet, absichtlich dunkel (s. oben S. 260), und doch demjenigen, der das Ganze seiner Lehre auffaßt, wohl verständlich.

1) Ser. in Matth. p. 898. Anders und doch ähnlich faßt Origenes den Unterschied von Brodt und Wein Tom. in Matth. XVI, 720. Das Brodt soll hier das Praktische, die guten Handlungen, der Wein die Contemplation bedeuten; und deshalb gab Jesus früher jenes, später diesen, weil das gerechte Leben die Grundlage der tieferen Einsicht ist.

2) Luc. 22, 15. 3) Ebenda 14, 15. 4) Joh. 4, 34.

Auffassung erheben. Dann wird sein Blut in unsere Herzen gegossen, wie Gottes Liebe in sie ausgegossen ist, und es werden alle Sünden, die wir vor der Ergießung dieses Bluts in unsere Herzen begingen, getilgt durch sie. Er selber aber, der das Brodt und den Kelch giebt, ist bei uns und in uns, während wir essen und trinken: er ist Brodt und Wein, und er giebt sie; er isset auch und trinkt selber mit uns. Dies scheint unmöglich, aber das Wort Gottes ist allmächtig, und unzählige Kraftäußerungen faßt es in sich, ja es ist selber der Inbegriff aller Kraft [1]).

In diesem Sinne wird, oder ist, nach Origenes das geweihte Brodt Leib des Herrn [2]). Nur typisch und symbolisch ist es Leib [3]): das Brodt an sich ist und bleibt verweslicher, der Absonderung nach dem Genusse unterworfener Stoff, und nur durch die Gebete wird es, nach Maßgabe unseres Glaubens, uns nützlich, als eine Anregung, durchzuschauen in das Unsichtbare, welches uns wahrhaft nützt. Nicht der Stoff des Brodtes, sondern das darüber gesprochene Wort nützt dem, welcher nicht unwürdig ißt. Der Logos ist Fleisch und wahre Speise geworden; worüber viel zu sagen wäre [4]). Was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen nicht; und doch glauben die Einfältigeren, das Brodt des Herrn heilige den Menschen [5]). Dem ist nicht so. Nicht die Speise, sondern das Bewußtsein dessen, welcher mit Zweifeln isset, verunreinigt den Essenden [6]). Nichts ist an sich unrein, sondern das Unreine wird für den Befleckten und Ungläubigen unrein, durch seine Befleckung, seinen Unglauben. So heiligt denn auch das, was durch den Logos Gottes und durch Gebet geheiligt ist, nicht an sich [7]); denn so würde es ja auch denjenigen heiligen, welcher das Brodt des Herrn unwürdig

1) Ser in Matth. p. 899. 2) S. oben S. 438.

3) *Τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα.* 4) Tom. in Matth. XI, 499.

5) Hom. in Lev. VII, 225 sagt Origenes, das Wort Joh. 6, 54. 56 tödte den, welcher es buchstäblich versteht.

6) Röm. 14, 23. 7) *Τῷ ἰδίῳ λόγῳ.*

ißt, und es könnte, da alle Christen diese Speise genießen, keiner unkräftig geworden und eingeschlafen sein, wie doch Paulus sagte [1]). Es nützt also das Brodt des Herrn dem Genießenden, wenn er es mit unbeflecktem Sinne und reinem Bewußtsein nimmt [2]). Wer es mit unreinem Sinne nimmt, dem schadet, nicht das Brodt, sondern die Kraft der Wahrheit in den Worten, welche mit demselben in Verbindung getreten waren; wie im Leiblichen die Speise, welche dem Gesunden nützt, dem Fieberkranken Schaden bringt [3]). Ja so weit geht Origenes, es zu sagen, daß uns nicht, wenn wir unterlassen, von dem geheiligten Brodte zu essen, ein Gut entgehe, und nicht deshalb, weil wir es essen, ein Gut zu Theil werde, sondern das Gut entgehe uns, wegen unserer Schlechtigkeit und unserer Sünden, und wir erhielten es durch unsere Gerechtigkeit, unsere guten Thaten [4]). Denn nicht im Sacramente nur, sondern auch wenn wir die Worte des Herrn hören, trinken wir sein Blut [5]), und der Unterschied ist allein der, daß im Sacramente das Typische, Symbolische hinzukommt. Aber immer bricht Jesus denen, welche mit ihm im Geiste feiern, das Brodt, giebt jedem, so viel jeder fassen kann, und zeigt, daß dieses Geistige sein wahrer Leib sei, der die Gläubigen nährt [6]). Und ganz will er in die Seele aufgenommen sein, wie das Passalamm völlig verzehrt werden mußte: das Haupt, — die wesentlichsten Lehren, die das Jenseitige betreffen, — und auch die Füße, — die Lehren von der Materie und den bösen Geistern, — selbst die innern Theile, — das Schwierige und Dunkle, — soll man ganz sich aneignen [7]). So bleibt das Abendmahl im Grunde nur Nach-

1) 1 Cor. 11, 30.

2) Tom. in Matth. l. c. 498. 3) Tom. in Ioan. XXXII, 444.

4) Tom. in Matth. l. c. 499, mit Beziehung auf die gar nicht hieher gehörige Stelle 1 Cor. 8, 8.

5) Hom. in Num. XVI, 334.

6) Ser. in Matth. p. 899. Hom. in Ierem. XII, 194; XVIII, 256.

7) Tom. in Ioan. X, 176. 178.

hülfe für die Schwachen. Dahin führte die Geringschätzung des Materiellen. Origenes Lehre vom Abendmahl entspricht ganz dem, was er von der Taufe sagte: nicht das Äußerliche, Symbolische, sondern allein das, was es bedeutet, hatte Werth für ihn [1]). Doch sind auch so Brodt und Wein für ihn nicht leere Zeichen: etwas geben sie; wie auch die Taufe, und das Äußerliche in der Erscheinung Christi. — An die Stelle im Johannes [2]) schließt sich alles, was er vom Abendmahle lehrt, sie hat er ganz allein zur Führerin genommen.

Das ganze Leben ist die Zeit des Heils und der Gnade, und für die, welche die volle Wahrheit mißbrauchen könnten, muß es, in den öffentlichen Lehrvorträgen, den Schein gewinnen, als wäre es alleinige Frist zur Buße [3]). In der That folgen auf den Tod sehr ernste Vorgänge für die, welche nicht schon im Leben rein wurden. Was hier gebüßt ward, bedarf nicht künftiger Sühnung, und nach dem Maß der im Herzen noch vorhandenen Sünde bestimmt sich die Strafe, welche nach dem Tode deshalb härter ist, weil

---

1) Die quäkerische Lehre ist die vollständige Durchbildung dieser Auffassung. Der Unterschied zwischen Origenes und Justin dem M., oder Irenäus, besteht vor allem darin, daß diese den Logos von dem Worte, welches von ihm ausgeht, nicht unterscheidend, aus seiner Verbindung mit den himmlischen Elementen einen wirklichen und eigentlichen Leib des Logos herleiten, während bei Origenes Brodt und Wein nur eine Darstellung des Wortes, welches vom Logos ausgeht, der Lehre Christi, sind. Auch dem, welcher unwürdig ißt, wird diese mit dem Brodte dargeboten, aber er weis't sie zurück. Das ist das Gericht für ihn. Auch Clemens Alex. lehrt, wie jene, eine Vergottung der heiligen Elemente.

2) Cap. 6, die er auch ausführlich de Orat. p. 244 erklärt.

3) S. oben S. 317. 347. Hierhin gehört auch die Erörterung Hom. in Ps. XXXVI, 3 p. 688, wo Origenes die Thaten dieses Lebens für den guten, oder bösen Schatz erklärt, von welchem wir nach dem Tode zehren müssen, ohne dann noch wirken zu können.

da der Geist, des dichteren Körpers beraubt, gleichsam nackt ist [1]). Beim Abscheiden der Seele aus diesem Leben erhebt sich ein Kampf um sie, welchen die bösen Geister erregen, und wenn sie in ihr dann von dem Ihrigen, Geiz, Zorn, Unmäßigkeit, Neid antreffen, so reißen sie sie zu sich herüber. Auch diejenigen Seelen suchen sie gewaltsam an sich zu bringen, welche dem nachfolgten, der es sagte: es kommt der Fürst dieser Welt, und findet nichts an mir [2]); aber diese entreißt der Herr ihrer Macht [3]). Und einzelne Seelen mag es geben, die sogleich, weil sie schon hier vollendet wurden, zur obersten Stufe der Seligkeit, der unmittelbaren, vollkommenen Anschauung Gottes, oder in den Zustand völliger Körperlichkeit, wie er uranfänglich war und am Endziel wieder sein wird, hinüber gelangen [4]): die große Mehrzahl bedarf fortgesetzter Läuterung. Doch werden die Guten im Tode frei von dem groben, verweslichen Erdenleibe, aus welchem alsdann der feinere Körper, der auch bisher schon, in jenem enthalten, die Seele umgab, entwickelt hervorgeht [5]), um mit sich die Seele an die Wohnstätte der leichteren und lichteren Körper zu erheben. Dieser Ort befindet sich noch auf der Erde; er ist eine große, hochgelegene Insel, das niedere Paradies, über welchem es ein oberes, himmlisches giebt [6]). Bei diesem Übergange erfolgt eine Reinigung der Seele durch ein Feuer, welches der Herr entzündet, um das Böse in ihr, wie Schlacken aus dem edlen Metall zu scheiden [7]): nicht ein materielles Brennen, sondern ein inneres Gericht [8]). Jeder, mag er sehr sündig, oder in ihm wenig Sünde sein, muß durch dieses Feuer hin, und wäre er ein Petrus, ein

1) Sel. in Ps. VI, 580. 2) Joh. 14, 30.
3) Hom. in Ps. XXXVI, 5 p. 678.
4) So die Vollkommenen unter den Märtyrern; s. oben S. 27.
5) C. Cels. VII, 716. 6) S. oben S. 340.
7) Hom. in Exod. VI, 148.
8) Hom. in Num. XXV, 369: Mystica haec sunt et ineffabilia. S. oben S. 344.

Paulus [1]). Seit Christus uns den Weg da hindurch gebahnt hat, können wir unversehrt hindurchgehen; die vor ihm Gestorbenen konnten es nicht, sie mußten im Hades seiner warten [2]). Die Bösen bleiben in diesem Feuer zurück, und das ist die Hölle [3]). Die Guten werden, geläutert durch dasselbe, von Engeln in jenes niedere Paradies getragen [4]), wo unterrichtende Engel den Umfang ihres Wissens erweitern, die Gründe alles dessen, was auf der Erde geschieht, das Wesen der Seele, des Geistes, der Gaben des heiligen Geistes und auch die ganze Bedeutung des alten Testaments sie kennen lehren [5]). Darauf lernen die Seelen auch das verstehen, was über der Erde, im Luftreich, geschieht, und steigen, schneller oder langsamer, hinauf durch einen Himmelsraum in den andern, dem Herrn entgegen, der es will, daß wir seien, wo Er ist, und selber in die vielen Himmelswohnungen uns einführt [6]). Das ist das Himmelreich, dieser stete Fortschritt, und das Reich Gottes ist die Vollendung am Ziele [7]). Auch auf diesem Wege mögen manche Seelen schon vor dem großen letzten Weltabschlusse dieselbe erlangen [8]).

---

1) Hom. in Ps. XXXVI, 3 p. 664.

2) Hom. de Engastrim. p. 498.

3) S. oben am a. O.

4) S. oben S. 340. 357.

5) De Princ. II, 235. 240, — ein reiner, schöner Gedanke, der wohl geeignet war, die groben Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, die er bekämpfte (Sel. in Ps. p. 570), zu beseitigen. Wäre die künftige Herrlichkeit sinnenfällig, so würde sie nicht, wie die Schrift doch sagt, alle unser Denken und Ahnen überschreiten können: Hom. in Lev. IX, 300. Vgl. auch Tom. in Matth. XVII, 823. 827. Clemens (Strom. V, 695) verlegte diese Unterweisung durch Engel in den dritten Himmel; bei den alten Ägyptern ist Hermes der Lehrer der Abgeschiedenen.

6) De Princ. I. c. p. 239. 241.

7) Hom. in Ps. XXXVI, 5 p. 778: Ut et memini me iam saepe dixisse, regnum coelorum est eorum qui adhuc in profectibus sunt, regnum vero Dei eorum, qui iam ad perfectum pervenerunt finem.

8) De Princ. II, 242.

Die Gottlosen verweilen inzwischen, unfähig in die höheren Gebiete aufzusteigen, um ihre Grabstätten, oder an dem Ort der Qual, im Hades, oder der Hölle [1]). Die Flammen, die hier brennen, sind die Aussaat ihrer eigenen Sünden: eine Erinnerung an ihre Verbrechen, welche die Kraft Gottes in ihnen hervorruft, die Angst des Gewissens, die verzehrende Gluth ihrer Leidenschaften, die innere Zerrissenheit und Entzweiung, die Geist und Seele von einander reißt [2]). Wie nun das, was Gott denen, welche ihn lieben, bereitet hat, in keines Menschen Sinn kommt, so erreicht auch kein Gedanke die Unseligkeit der Verdammten; und es muß sogar, wenn schon diejenigen, welche den Nächsten einen Thoren heißen, dem Feuer der Hölle verfallen [3]), einen Zustand, schlimmer als die Hölle, für die schwereren Verbrecher geben [4]). Aber man entgeht wieder ihren Flammen, nachdem sie ihren alleinigen Zweck, die Besserung erreichten [5]), und jedenfalls wird die volle höchste Beseligung aller, ihre Vergöttlichung, das letzte Ende jedes Weltablaufes sein. Ewig sind die Strafen nicht, obwohl sie so heißen [6]); aber Jahrtausende können hingehen unter Qualen. Jede Lebensschuld will dort gezahlt sein, harte Treiber fordern sie ab [7]). Unglückselige Seelen! euer schnell entstandenes Übel wird da nur in längster Frist geheilt [8])! Und die Ersten werden darüber oft die Letzten werden [9]).

Während so im Jenseits die Geschicke der Hinübergeschiedenen sich entscheiden und weiter entwickeln, werden die Menschen auf der Erde je mehr und mehr dem Evangelium sich zuwenden. Es siegt dasselbe auf Erden, und Tage des Friedens kommen für die Christen in der letzten Zeit [10]). Auch die Juden bekehren sich

---

1) S. oben S. 352. 2) Oben S. 370. 3) Matth. 5, 22.
4) Hom. in Ierem. XIII, 261.
5) Hom. in Lev. XI, 249; s. oben S. 407.
6) C. Cels. III, 499: . . . *ὀνομαζομένων αἰωνίων κολάσεων.*
7) Hom. in Luc. XXXV, 975. 8) Hom. in Ezech. X, 393 sq.
9) Tom. in Matth. XV, 693. 10) Abth. I, 333.

alsdann [1]), obschon ihr Staat und ihre Stadt nicht wieder aufgerichtet werden [2]). Auch so wird viel Sünde bleiben [3]), wie der Herr sagt [4]); und der Ärgste aller Bösen, so ganz der Ärgste, wie Christus der Beste, ein Sohn des Teufels, wie Christus der Sohn Gottes ist, der Antichrist, ein heidnischer Regent, wird dann hervortreten, und für sich göttliche Verehrung fordern [5]). Plötzlich erfolgt dann, wie die Sündfluth kam, das Weltende, unerwartet, während man ißt und trinkt, kauft und verkauft, baut und pflanzt [6]). Aber voraufgegangen sind doch, beim allmäligen Altern und Verfallen des Erdkörpers, Erdbeben, Pest, Hungersnoth, und in Folge davon Streit und Krieg, eine Zerrüttung der Zustände und Gesinnungen, selbst bei den Besseren. Böse Geister vermehren dies Übel. Der eine Theil der alsdann vorhandenen Menschheit findet darin eine wirksame Aufforderung zur Buße, der andere beharrt in der Ungerechtigkeit. Darauf steigern sich die Übel [7]), und das Ende erfolgt. Nach der Meinung der Einfältigeren löst sich alsdann die Erde in Feuer auf; eine Finsterniß entsteht durch den Rauch, die selbst die Sonne verdunkelt, die Sterne ihres Lichtes beraubt, und, weil sie nun eine dichtere Beschaffenheit annehmen, ihren Sturz bewirkt, wobei die Geister in diesen Gestirnen sich bewegen [8]). Die Kundigen wissen es, daß die Gestirne unermeßlich hohe Bahnen haben, auch zu groß sind, als daß sie alle auf die Erde fallen könnten. Die Sonne, die verdunkelt wird, ist also vielmehr der Satan, so fern er sich in einen Engel des Lichts verstellte; von ihm sagt der Herr, daß er wie ein Blitz vom Himmel fällt [9]). Auch der Weltbrand, welchen griechische Philosophen von Moses entlehnt haben, ist kein mate-

1) Hom. in Exod. VI, 150. 2) C. Cels. IV, 516.
3) Tom. in Matth. XIII, 569. Ser. in eund. p. 855.
4) Matth. 24, 37.
5) C. Cels. VI, 688, nach 2 Thess. 2 und Dan. 8, 23.
6) Hom. in Ierem. XXI, 284. 7) Ser. in Matth. p. 855 sq.
8) Ibid. p. 865. 9) Ibid. 867, nach Luc. 10, 18.

terielles Feuer, sondern Bezeichnung der inneren Büßungen, durch welche das Böse in den Seelen gestraft und getilgt wird [1]). Und so ist auch die zweite Erscheinung des Herrn keine räumliche, und nicht äußerlich sichtbar. In höherer Herrlichkeit, als die der Verklärung auf Thabor, erscheint er mit seinen Engeln, wirklich [2]), aber doch nicht anders, als ihn schon jetzt der Glaube sieht, in Kraft und Himmelsherrlichkeit [3]); nicht den Gläubigen nur, sondern so entfaltet er alsdann, in seinen Siegen, seine Herrlichkeit, daß auch der Sünder sie, und zugleich die eigene Sünde, sehen muß. Jeder sieht, alle Völker sehen sein Erscheinen. Allein geistig ist dies möglich, — ein Geheimniß, welches nur dem Geförderten sich entfalten kann [4]). Vor dem Geiste aller wird er stehen in seiner Himmelsherrlichkeit, allgegenwärtig allen, und alle mit ihren Gewissen vor sein Richterauge hingestellt [5]). Die Schrift beschreibt diesen Vorgang als eine menschliche Gerichtshandlung, um ihn anschaulich zu machen [6]). Nicht mit den Menschen nur, den Christen und Nichtchristen [7]), auch mit allen höheren und niederen Geistern wird dann abgerechnet [8]). Die Dämonen empfangen die

1) C. Cels. IV, 508; V, 588 sqq. In den Büchern der Grundlehren übergeht Origenes den Weltbrand, und gedenkt nur der geistigen Feuerstrafen: L. II, 229. Sie entsprechen den Heilungen der damaligen Ärzte durch Brennen, diesem letzten der Mittel.

2) Tom. in Matth. XII, 548.

3) Ibid. p. 556. Ser. in eund. p. 869.

4) Ibid. p. 887.

5) Ser. in Matth. 887. Tom. in eund. XII, 549.

6) Comm. in Ep. ad Rom. IX, 662.

7) Ibid. II, 479. Die Seligkeit des Himmelreichs können freilich die Heiden nicht erlangen, aber gerichtet werden auch sie mit Gerechtigkeit, und ihre guten Werke bleiben nicht unvergolten: Ibid. p. 484.

8) Hom. in Ezech. IV, 370. Wenn Origenes Ser. in Matth. l. c. sagt, der Text lasse es unbestimmt, ob beim Gerichte alle Geschlechter der Menschen, oder nur die alsdann lebenden, oder nur die Christen vor dem Herrn erscheinen werden, so bezieht sich dies auf die damalige Un-

ihnen aufgesparten Strafen, in welchen ihre Bosheit, ganz oder theilweise, untergeht [1]), und selbst der Satan steht von seinem Falle, durch die Strafe, wieder auf [2]). Die Erhöhung der Guten geschieht durch die Auferstehung, nicht in jener grobsinnlichen Weise, wie sie viele annehmen, sondern als Neubildung der Körperhüllen für die Seelen, bedingt durch deren Werth oder Unwerth, und freilich auch durch die Besonderheit der Keimkräfte, die einst den irdischen Leib gestalteten [3]). Durch des Herrn Auferstehung ist die unsere vorgebildet. Sein ganzer (geistiger) Körper, alles, was ihm angehört, wird gesammelt und erneuert [4]), und erst wenn alles in den neuen Zustand einging, kann unsere Beseligung eine volle sein [5]). Wie aber der auferstandene Christus nur nach und nach den Körper völlig ablegte, so erfolgt auch nicht schon sogleich mit jener nächsten Erneuerung der Welt die völlige Entkörperung. Eine große Reinigung tritt da ein, viele Sünde wird vernichtet, ein reiner unbefleckter Auferstehungsleib verliehen [6]); wir werden hohe, göttliche Geister [7]) nach der Auferstehung sein [8]),

---

terscheidung einer ersten und zweiten Auferstehung, die aus dem Buchstabensinne gefolgert wurde. Dieser aber, sagt Origenes in Beziehung auf Matth. 25, 31, entscheide über jene Frage nicht. Und er ist auch für ihn überhaupt nicht das Entscheidende. Es ist für ihn die höhere Auffassung, die das Wahre findet.

1) S. oben S. 347. 348. 2) Ebenda S. 352.

3) S. oben S. 20. 123. 4) Tom. in Ioan. X, 179.

5) Hom. in Lev. VII, 222: unum enim corpus est, quod iustificari exspectatur, unum, quod resurgere dicitur in judicio, ein Leib aus vielen Gliedern, nach 1 Cor. 12, 20.

6) Hom. in Luc. XIV, 948: — (nos) quod polluti et sordidi resurgamus, — etiam cogitare piaculum est.

7) Θεοί, in dem schon früher erklärten Sinne des Wortes.

8) Hom. in Luc. XXIX, 967: Si autem Deus est, qui quondam homo fuit, et oportet te illi similem fieri, quando similes eius fuerimus, et viderimus eum sicuti est: te quoque necesse erit Deum fieri in Christo Iesu.

reich entschädigt für alles, was wir hier gelitten, so reich, daß gegen den Ersatz die Leiden dieser Zeit als gar nichts erscheinen [1]). Doch sind nicht alle alsdann gleich weit gefördert, nicht alle rein genug, um Gott zu schauen: die einen werden wieder, wie bei der früheren Vertheilung der Nationen, Engeln zugewiesen, zu weiterer Erziehung, während jene anderen Theil und Erbe des Herrn selber werden [2]). Und wenn so zwar diese bevorstehende Weltveränderung weit größer ist, als die Umgestaltung bei sehr vielen früheren Weltabschlüssen, und nahe dem großen Endabschlusse, wo eine völlige Entkörperung eintreten soll [3]), so liegt doch diese völlige Wiederkehr des Alls in die uranfängliche Einheit mit Gott jenseit der Auferstehung, die nur ihr näher bringt. Inzwischen erreichen Einzelne, die ganz Gereinigten [4]), einzeln dies Höchste; andere weilen in der oberen, himmlischen, neuen Erde, um das dortige Jerusalem, oder auch in demjenigen Himmel, welcher über jener oberen Erde ist [5]); noch andere in einem Zustande, der, unserem jetzigen sehr ähnlich, doch für sie Verbesserung ist, wäre es auch nur in sofern, als er sie, durch angemessene Strafen, bessert [6]): und jedem wird zu Theil, was er verdient, und was auch ihn dem großen, letzten Weltabschlusse entgegenleitet. Einst erscheint dieses Ende aller Dinge; einst steht Gott in Götterversammlung [7]), und die alte Ureinheit aller Geister mit ihrem ewigen Urheber, wo alle den Vater ganz so, wie der Sohn, erkennen [8]), alle einander gleich, wie es ursprünglich war, ist wiederhergestellt. Das ist das Endziel aller Dinge, was der Anfang war, ein Ende, welches immer neue Anfänge aus sich erzeugt, ein Anfang, welcher immer wieder zu dem Endziel hingelangt [9]).

---

1) Comm. in Ep. ad Rom. VII, 596. 2) Hom. in Num. XI, 308.
3) S. oben S. 129. 336. 4) Oben S. 445. 5) S. oben S. 341.
6) Ebenda S. 348. 7) C. Cels. IV, 522, nach Ps. 82, 1.
8) Tom. in Ioan. I. 17. 9) S. oben S. 336.

Dies sind die Lehren des Origenes in dem Zusammenhange, in welchen sie für ihn durch die Glaubensregel traten, ein reicher Schatz tiefsinniger Gedanken, ein System des Wissens, welches alle damaligen obersten Wahrheiten zu vereinigen suchte. Als Schlußstein sollte es, nach der Absicht seines Urhebers [1]), auf der Höhe des Wissens jener Zeit, sich erheben: alles Wahre in den Religionen, wie in den philosophischen Systemen, zusammenfassen, das Irrige ausscheiden, das Halbwahre ergänzen; und dies vermittelst der allein vollkommenen, geoffenbarten Lehre. In dieser Absicht entlehnte Origenes von aller Weisheit der Vorzeit und Gegenwart: er wollte überall das Wahre herausheben, und dieses Ausgewählte mit dem Geiste des Christenthums durchdringen. Aber noch war dieser Geist in dem, was ihm wahrhaft eigenthümlich ist, zu wenig erfaßt. Eiferer, im Morgenlande, wie in den westlichen Kirchengebieten, verwarfen jedliches weltliche Wissen; die häretische Gnosis überschätzte es, und nahm es als vorwiegenden Bestandtheil in ihre Lehrgebilde auf, in die sie die Botschaft von dem Erlöser vereinzelt, und überdies beliebig entstellt, hineinfügte. Diese Willkühr, wie jene engherzige Befangenheit, verwarf Origenes, beide mit gleicher Entschiedenheit; aber während er von beschränktem Glaubenseifer in der That durchaus frei blieb, ist ihm doch die Sichtung jenes außerchristlichen Stoffes nicht so ganz gelungen: manches hat er sich angeeignet' was, innerlich mit dem Geiste der Christuslehre unvereinbar, in sein System nur störend eintreten konnte. Diese unfügsamen, meist pythagoreischen, stoischen und platonischen Elemente haben Neuere bei der Darstellung seines Lehrbegriffs, oder einzelner Theile desselben, hinlänglich bezeichnet [2]), und oft die innerliche Zweiheit in Origenes Lehre, die Zahl der Widersprüche darin, unbillig vergrößert. Nicht völlig können wir ihre Anklage beseitigen; und

1) Oben S. 274.

2) Besonders Ritter, und Meier (Lehre von der Trinität I, 107).

ein Gefühl der Unsicherheit verräth ja Origenes selber, wo er dem Leser zwischen verschiedenen, wirklich unvereinbaren Annahmen die Wahl anheimstellt. Doch wollte auch sein System nur ein Versuch sein; nichts war ihm, bei seinem Streben nach Abschlüssen, völliger fremd, als die Selbstüberhebung neuer und alter, durch eitle Anmaßung gefallener Gnosis. Und beurtheilt man, was er gab, nach den Voraussetzungen, welche für ihn Geltung hatten, nicht nach neuerem Maße, so verringern sich bei ihm die Widersprüche, und man erblickt auch wohl die vollkommenste innere Übereinstimmung, wo anfangs nur Entzweiung zu bemerken war. Die hier versuchte Darlegung seiner Lehre entfernt von ihr den Vorwurf innerer Zerfallenheit; sie hebt die Widersprüche, wo es ungezwungen sich thun ließ.

Die Vorzüge der Lehre des Origenes vor dem, was die gleichzeitige Speculation des Heidenthums im Neuplatonismus leistete, sind von Anderen mehrfach [1]), neuerlich so vollständig, als in leichter Übersicht, von einer Meisterhand hervorgehoben worden [2]). Den Geist des Christenthums hatte Origenes voraus. Und diesen Geist enthob er den Fesseln des Buchstabens; zwar nicht ohne dabei ihn selber hin und wieder zu gefährden, jedoch davon entfernt, je wissentlich ihn unter den eigenen Geist herabzusetzen. Der ewige Gottesgeist war ihm das allein Allgültige. Die Formen, in welchen die Fülle desselben sich entfaltet, auch die biblischen Urformen, unterschied er vom Geiste, in der Weise jener Zeit, und bildete, durch seine angestrengte und rastlose Arbeit, für ihn neue, edle Lehrausdrücke und Gestaltungen, nach den Grundlinien in der heiligen Schrift.

Diese Lehrformen des Origenes, die einzelnen Dogmen, wie

---

1) Pagain. Gaudenzo, de Dogmatum Origenis cum philosophia Platonis comparatione. Florent. 1639; Thomasius S. 322.

2) Ritter hat sie, in der Geschichte der christlichen Philosophie I, 562 dargelegt.

er sie faßte, sind nun theilweise auch veraltet, aber Ziel, Art und Richtung seines geistigen Strebens sind uns geblieben. Der Folgezeit hat nach finsteren, oder kalten Jahrhunderten immer wieder sein freier Wahrheitssinn und das Glühen seines Geistes für die Wahrheit sich mitgetheilt. Auch die Kirche unserer Tage hat davon empfangen. Sie will nicht länger innere Unwahrheit und offenbaren Irrthum; sie ist kühn dagegen aufgetreten. Und über dem viel verworrenen Kampfe, der unter uns entbrannt ist, erhebt sich, beschwichtigend und ordnend, stark in uralter Kraft, ein freier, hoher Sinn und Geist, welcher unfähig der Partei zu schmeicheln, Mißgriff und Lüge zu beschönigen, ohne Haß, nichts fürchtet, und nur eins verachtet: unwürdige Mittel, äußerlichen Zwang. Dieser Geist, welcher aus seiner Lebensfülle ruhig, in weiser Liebe, Neues schafft, und Altes dankbar ehren kann, die Formen umbildet, den Inhalt aufbewahrt, ist mit uns in dem Streite, wehrt der Unfreiheit, wie dem Abfall, und erneuert, vor unseren Augen, die Gestalt der Kirche.

Beilagen.

Erste Beilage.

Ueber den Ursprung der Elkesaiten.

Nach Epiphanius gab es, zur Zeit Trajans, einen Elxai, und Anhänger desselben, welche ihn göttlich verehrten. Dürften wir dem Berichte des Panariums [1]) trauen, so waren die Elkesaiten eine jüdische Partei, eine Abzweigung des essäischen Ordens, Verführte des Elxai, die von ihm dasselbe aussagten, was unter den Samaritern früherhin die Verehrer Simons, des Magiers, darauf, gleichfalls am Schlusse des ersten Jahrhunderts, die des Menander, des Schülers Simons, und zu allen Zeiten [2]) manche Schwärmer von ihren Führern behauptet haben. Elxai sei, dies sollen sie gemeint haben, das Gefäß der obersten Gotteskraft,

1) Epiphan. adv. Haer. XIX. LIII. Außer Epiphanius geben uns Augustin (de Haeres. c. 10), Theodoret (Haeret. Fab. II, c. 7. 8) und Nicephorus (HE. V, 24) Nachricht von den Elkesaiten. Auch Methodius (Conviv. VIII) hat ihrer gedacht.

2) Zuletzt unter den Christen der Schweizer Anton Unternährer im Kanton Bern, der im Jahre 1824 gestorben ist. Auch er gab sich für das fleischgewordene Wort Gottes aus. S. Zyro in Trechsel's Beiträgen zur Geschichte der schweizerischen reformirten Kirche. Bern 1841, Heft I S. 3. Bei den Indiern trifft man noch jetzt die Secte der Paramhangsi, deren Mitglieder, Anhänger der Wedantalehre, sich für die Gottheit halten. Nur durch den Irrthum höre der Geist auf, Gottheit zu sein; wenn er wieder frei vom Truge wird, kehre er in das frühere Sein zurück. S. das Baseler Missions Magazin, Jahrg. 1842 Heft 3, S. 24.

welche, einstweilen verborgen, bald, in der Zeit des Heiles, am Himmel sich zeigen, auf ihren Propheten sich herabsenken, den davidischen Thron wieder aufrichten, und dem Volke Gottes die Weltherrschaft erringen werde [1]). Epiphanius sagt es nicht ausdrücklich, daß Elxai selber der Urheber dieses Wahnglaubens war; aber kaum läßt es sich anders denken. Denn an die Person des Sectenstifters knüpfte sich, so sagt er es, die schwärmerische Lehre; sie mußte also unter seinen Augen entstanden sein, und wie konnte sie ohne seine Zustimmung aufkommen?

Mit Recht bezweifelt man, wie bestimmt Epiphanius es versichern mag [2]), daß das Wort Elxai, d. i. verborgene Kraft, je Eigenname war; und wenn jener hinzufügt, daß die elkesaitische Gnosis alsbald den ebionitischen Gemeinden sich mittheilte, und bei ihnen eine speculative Christuslehre in manchen Gestalten hervorrief [3]), so erregt er selber das Bedenken, wie denn jene wi-

---

1) Diese Ansicht ergiebt sich aus dem vielfach verworrenen Berichte des Epiphanius, wenn man alles zusammenhält. S. Gfrörer's Urchristenthum I, 2, 398.

2) Er erzählt sogar, in der 19. und 53. Häresie, von zwei Schwestern aus dem Geschlechte des Elxai, die noch unter Constantius Regierung lebten, Marthus und Marthana, und sagt, daß auch sie von der Secte göttlich verehrt würden. Diese Frauen mögen durch essäische Ascese den Ruf vorzüglicher Heiligkeit erworben haben. Auch einen Bruder des Elxai, den Jexeos, nennt Epiphanius. Aber daß er es sagen kann, die Essäer seien insgesammt Anhänger des Elxai: auch derjenige Theil der Partei, den er bei seinem Auftreten schon vorfand, habe sich ihm angeschlossen (Haer. XIX, 43), beweis't wohl für die oben entwickelte Ansicht, nach welcher die Essäer am Ende des ersten Jahrhunderts zur Kirche übergingen, und als christliche Partei den Namen Elkesaiten von ihrer speculativen Lehre erhielten. Und für eine christliche Secte erklärt sie doch auch Epiphanius selber, wenn er ihnen (Haer. LIII, 462) zum Vorwurfe machen kann, daß sie die apostolischen Schriften verwarfen. S. Gieseler's KG. I, 132. 4te Aufl.

3) Haer. XIX, 43; XXX, 127. Man vgl. Baur's Osterprogramm vom J. 1831: De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda.

derchristliche Parteilehre auf Christen eine solche Anziehungskraft ausüben konnte. Man könnte sagen, die Elkesaiten, gewohnt, die Wahrheit zu verleugnen [1]), hätten heuchlerisch sich für Christen ausgegeben, und so in die Gemeinden sich eingeschlichen; ganz wie die Simonianer und Menandrianer [2]), seit der Christenname hin und wieder mehr Schutz gewährte, als das den Römern durch die beständigen aufrührerischen Kämpfe verhaßte Judenthum. Indeß ist doch Epiphanius selber zweifelhaft darüber, ob der Christus im System der Elkesaiten wirklich eine Kraft, die mit Elxai sich verbinden sollte, oder der Heiland der Christen sei [3]); und so dürfen nicht wir der Partei einen Vorwurf aufbürden, welchen selbst er, gewiß sehr ungern, zurückhielt. Wie steht es, ferner, um seine ganze Darstellung, wenn in ihr das ungewiß bleibt, worauf sie gestützt sein müßte? Alles fällt, was Epiphanius von Elxai meldet, sobald es nicht dieser war, sondern Christus, den die Elkesaiten verehrten, und es verschwindet uns, wie Ebion und so manche Namen der alten Ketzergeschichte, aus dieser auch Elxai; er ist eine Erfindung des Epiphanius, oder seines Zeitalters [4]). Aus der essäischen Secte ist die elkesaitische hervorgegangen. Der Name Elxai war vielleicht Aufschrift ihres heiligen Buches, welches Epiphanius kannte [5]), und welches jenen

1) Ibid. Haer. XIX, 40. Origen. ap. Euseb. HE. VI, 38.

2) Euseb. HE. II, 1; III, 26.

3) Haer. XIX, 41.

4) Anders Gfrörer am a. O. und Hilgers in seiner kritischen Darstellung der Häresen, Bonn 1836. I, 1, 145. Beide stellen Elxai zu den Sectenstiftern des ersten Jahrhunderts. Schwankend erklärt sich Credner in den Beiträgen I, 368.

5) Auch Origenes erwähnt desselben (ap. Euseb. HE. VI, 38), und sagt, daß die Secte behaupte, es sei vom Himmel herabgefallen, d. i. sein Inhalt sei göttliche Offenbarung. — Man könnte auch den Namen der Secte von dem galiläischen Flecken Elkese (Cyrill. Alex. ad Nahum. 1, 1), oder Elkesei (Pseud. Epiphan. de Vit. prophett. c. 17), welches Hieronymus (Prooem. in Comment. in Nah.) Helkesei nennt, dem alt-

früheren essäischen Schriften nachgebildet sein mochte, die die geheime Überlieferung des Ordens enthielten [1]).

Zweite Beilage.

Samuel im Todtenreiche.

Bei der Erzählung von der Todtenbeschwörerin zu Endor [2]) glaubte Origenes, den buchstäblichen Sinn, welchen er so oft preisgab, festhalten zu müssen. Aber wie konnte der gerechte, so hochverdiente Prophet im niederen Schattenreiche sein? Origenes antwortet: er war da nur zu seiner Belehrung, nicht weil dort seine eigentliche Stelle war [3]). Und so hatte auch schon Justin [4]) ein wirkliches Wiedererscheinen Samuels, als Beweis für die Unsterblichkeit, angenommen. Indessen alle Zauberei und Beschwörungskunst führte bereits damals die christliche Anschauung auf das Reich der Dämonen zurück. Schon Clemens von Alexandrien [5]) erklärt die Zaubrerin von Endor für eine den Dämonen verfallene Abtrünnige, und Justin [6]) nimmt sogar an, daß die Seelen der Gerechten jener Zeit in die Gewalt derjenigen Mächte gefallen seien,

testamentlichen Elkosch, wo der Prophet Nahum geboren wurde, und welches Neuere mit Unrecht in Assyrien suchen, herleiten wollen. Es ist nicht unmöglich, daß die Lehre an diesem Orte früh Anhänger gewann; aber das ist auch, was sich einzig für diese Ableitung sagen ließe. Delitzsch in Rudelbach's und Guerike's Zeitschr. 1841. I, 44 hat dieselbe geltend zu machen gesucht, wie ich jetzt finde. Den Namen Jexeos (יְהֹ כְסֵי) nimmt Gieseler am a. O. ebenfalls für eine Schrift dieser Secte.

1) Ioseph. Antiq. XVIII, 1, 7.

2) 1 Sam. 28.

3) Hom. in Ier. XVIII, 243; vgl. Hom. in Ezech. I, 354; Sel. in Ez. p. 407.

4) Dial. c. Tryph. c. 105.

5) Paedag. II, 174.

6) Am a. O.

welche in der Zaubrerin wirksam waren. Den Origenes mag schon Methodius [1]) bestritten haben. Eustathius von Antiochien [2]) macht es geltend, daß allein Gott selber alle Seelen hüte, und die Beschwörerin keine derselben, auch nicht die eines Thiers, wirklich heraufzuführen vermochte. Nur Täuschendes und Betrügliches, nichts was die göttliche Alleinherrschaft störe, konnte, nach den christlichen Grundvoraussetzungen, aus dem Reiche der Dämonen hervorgehen. Deshalb sagt Eustathius, es habe der Teufel nur die Anstalten des Weibes benutzt, um Schattenbilder heraufzuführen, welche die Zaubrerin, nicht Saul, erblickte. Ihre Aussage sei trüglich, und beweise nicht die Wirklichkeit der Wiederkehr Samuels; Origenes habe hier den Buchstaben überschätzt. Ebenso urtheilte später Gregor von Nyssa [3]), ohne jedoch Origenes zu erwähnen, während Gregor von Nazianz [4]) der Auffassung desselben sich zuneigt. Auch Pseudojustin [5]) verneint eine Wirklichkeit des Vorgangs nicht schlechthin: Gott habe dem Dämon verliehen, durch den Mund seines Trugbildes dem Saul den baldigen Untergang zu verkündigen. Nach Theodoret [6]) lieh Gott der Zaubrerin Stimme und Bild des Propheten. Basilius und Cyrillus, der Alexandriner, sind ganz für Eustathius; Augustin schwankte [7]).

---

1) In seinem Buche de Pythonissa.

2) De Engastrimytho contra Origen. ed. Leo Allat., bei Gallandi IV, 548.

3) Im Briefe an den Bischof Theodosius.

4) Orat. adv. Iulian. I, p. 71.

5) Quaest. 52.

6) In 1 Reg. c. 28. Qu. 63. T. I, 398.

7) S. über die Auffassungen dieser Väter Gaß über Pseudojustin's Fragen an die Rechtgläubigen in Illgens Zeitschr. 1842. Heft 4, 111; auch Leo Allat. zu Eustathius.

Dritte Beilage.

Zur Lehre von der Auferstehung.

Die Ansicht, nach welcher die bösen Menschen bei der Auferstehung in Thierleiber eingehen sollen, knüpfte sich an Bibelstellen [1]), und ist stärkster Ausdruck des Gedankens, daß der Mensch sich zum Thiere herabwürdigen kann; wie denn auch die Gnostiker Valentin und Marcion [2]) dies aussprachen, und Basilides es sagte [3]). Auch Plato redet von einem solchen Hinabsinken zur Thierheit [4]). Die ägyptische Religionslehre, die indische Wedantaphilosophie, die Pythagoreer, später Plotin, nahmen eine Seelenwanderung im eigentlichen Sinne an, wobei ihnen die Ansicht des Xenocrates von Chalcedon [5]), wie des Celsus, welcher gegen die Christen schrieb [6]), daß auch in den Thieren ein Gottesbewußtsein sei, und selbst Paulus [7]) einigermaßen entgegenkommt. Auch finden wir Träumereien der Rabbinen von monströsen Thiergestalten menschlicher Körper [8]). So könnte man glauben, Origenes habe ein Hinabsinken in wirkliche Thiernaturen für möglich gehalten, um so mehr, als Justinian aus dessen Schrift von den Grundlehren [9]) den Satz heraushebt, daß manche Seelen sogleich beim Hinabsinken auf die Erde in Leiber der Wasserthiere [10]) eintreten. Hiezu kommt die Annahme bei Origenes, daß die

1) Wie Ps. 48, 12. 20; Jerem. 5, 8. 1 Cor. 15, 39.
2) Bei Clem. Strom. III, 558; vgl. IV. 568. 3) Ibid. II, 488.
4) S. Wyttenbach zum Phädo p. 211.
5) Bei Clem. Strom. V, 698. 729.
6) Ap. Origen. c. Cels. IV, 569. 7) Röm. 8, 19.
8) Bei Eisenmenger I, 465.
9) Im Briefe an den Mennas (s. de Princ. I fragm. I, p. 7).
10) Der niedrigsten aller Thiere, weil sie nicht Luft athmen: Clem. Strom. VII, 850.

bösen Geister in die Raubthiere, oder in die Weissagevögel hineinwirken [1]). Und warum, ließe sich fragen, sollten nicht auch, bei den unendlichen Abstufungen im Grade der Verschuldung, manche dieser tiefsten Erniedrigung schuldig geworden sein? Indeß betrachtet doch Origenes, eben in den Grundlehren [2]), die vernunftlose Schöpfung nur als ein Secundäres, welches der einstigen Vernichtung entgegen gehe [3]), und die Anführung Justinians erweis't sich sogleich, durch ihre Form, als mindestens höchst ungenau. Überdies hat Origenes die pythagoreische Seelenwanderung in seinen späteren Schriften vielfach ausdrücklich verworfen [4]). Dies erwogen, bleibt nur die Annahme zulässig, Origenes habe früherhin eine einstige Einkleidung gewisser Menschenseelen in Thierkörper, nicht ein Hinabsinken zu wirklicher Thierheit, vermuthungsweise behauptet; wie dies bei seiner Annahme von der genauen Übereinstimmung des Zustandes der Seelen und der Beschaffenheit des Körpers für sie sich darbot. Aber auch diesen Gedanken vertauschte er mit dem anderen, daß Böse zur Strafe für ein thierisches Leben künftig als Engel mit der Fürsorge für die niedersten Gebiete der Schöpfung, für die Thierwelt, beauftragt werden könnten [5]).

Eine andere Frage ist, ob er lehrte, die Auferstehungsleiber der Seligen würden die Kugelgestalt erhalten. Dies war die Meinung der späteren Origenisten, von welcher Cyriakus bei Symeon, dem Metaphrasten, berichtet, und die das Anathem des Justinian am Schlusse seines Briefes an Mennas traf. Antipater von Bo-

---

1) Wobei er sich des Ausdrucks bedient: *ὑποδύονται τῶν ζώων τὰ ἁρπακτικώτερα καὶ ἀγριώτερα, καὶ ἄλλα πανουργότερα, καὶ κινοῦσιν αὐτὰ πρὸς ἃ βούλονται καὶ ὅτε βούλονται, ἢ τὰς φαντασίας τῶν τοιῶνδε ζώων τρέπουσι ἐπὶ πτήσεις καὶ κινήσεις τοιάσδε*, c. Cels. IV, 572. Wie es besessene Menschen giebt, so auch besessene Thiere: Ib. VII, 742.

2) De Princ. II, 217.

3) Ib. Lib. III, fragm. 2 p. 42. 320.

4) Tom. in Matth. XI, 506; XIII, 567; c. Cels. IV, 512; V, 615. Fragm. in Prov. 1 p. 1.

5) Hom. in Num. XIV, 323.

stra, bei Johannes von Damascus [1]), und Nicephorus [2]) gaben sie auch Origenes schuld; schon Hieronymus [3]) scheint sie bei ihm vorauszusetzen. Und allerdings behauptet er ebensowohl an Einer Stelle [4]) ausdrücklich eine sphärische Gestalt der Engel, welchen so viele Glieder unseres Körpers entbehrlich sein würden, und welche unmöglich nur äußerlich Menschengestalt haben könnten, ohne einen entsprechenden inneren Gliederbau: als er so oft [5]) eine Engelgleichheit der selig Auferstandenen verheißt. Überdies ist die Ansicht eine platonische, und es ließ sich sogar eine Bibelstelle [6]) für sie herbeiziehen. Sie tritt jedoch bei Origenes offenbar zurück, und es ist wohl denkbar, daß er sie auch einmal zurücknahm, wie in der Stelle bei Pamphilus [7]), um die Vorstellung lieber unbestimmt zu lassen. Gewiß konnte er nicht allen Auferstehungsleibern dieselbe Gestalt zuweisen wollen; die größte Mannichfaltigkeit mußte, nach seinen Grundvoraussetzungen, eintreten; bei welcher denn freilich diejenigen, die beim Weltende Gestirngeister werden, für sich sphärische Körper erhalten. Die Glaubwürdigkeit der Anführung bei Pamphilus möchte ich nicht anfechten, auch keine Einfügung des Übersetzers behaupten. Sie stimmt ganz zu dem, was Origenes in der Erklärung der Psalmen [8]) sagt: die Gestalt des künftigen Leibes werde die des jetzigen, nur eine hochverklärte sein, welche der künftig entbehrlichen Glieder ermangele [9]); nicht anders als die verklärte Gestalt des Herrn auf Tabor dieselbe war, die er vor der Verklärung hatte.

---

1) In den Eclogen. 2) HE. XVII, 27.
3) Ep. ad Pammach. 61, c. 10. 4) De Orat. 268.
5) Am ausdrücklichsten Tom. in Matth. VIII, 813.
6) 1 Cor. 15, 39.
7) In der Apologie, bei de la Rue I, 34.
8) Sel. in Ps. p. 534.
9) Vgl. p. 536.

Vierte Beilage.

Die Anekdota des Magnus Crusius.

Prologi in Evangelia S. Matthaei, Lucae et Ioannis.

1. *Προοίμιον Ὠριγένους εἰς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου.*

Βίβλος γενέσεως ἐστὶ [Ἰησοῦ Χριστοῦ] τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα. διὸ καὶ ἐπὶ πάντων τὸ, ἐγέννησε, λέγεται. Ἡ δὲ Χριστοῦ γέννησις οὐχὶ ὁδός ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, ὡς οἴονταί τινες ἐπ' ἀνθρώπων, ἀλλ' ὁδὸς ἀπὸ τοῦ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν ἐπὶ τὸ ἀναλαβεῖν τὴν τοῦ δούλου μορφήν [1]). *Περὶ δὲ τοῦ, τὸν μὲν ἄνωθεν κατάγειν τὰς διαδοχάς, τὸν δὲ ἀνάπαλιν πεποιηκέναι τῶν εὐαγγελιστῶν, οὐδὲν ἐπιμέμφεσθαι δεῖ. οὗτος γὰρ πόρρωθεν Ἑβραίοις φίλος ἦν ὁ τρόπος, τῶν θείων συνήθης γραφῶν. Οὐδὲ γὰρ τοὺς ἀνάντη καὶ ὄρθιον πορείαν ἀνιόντας* [2]), *καὶ τοὺς ἔμπαλιν δι' αὐτῆς κατιόντας, ἑτέραν τίς φαίη βαδίζειν, μιᾶς ἀμφοτέροις ἐγκειμένης τοῖς τε ἀνιοῦσι καὶ τοῖς κατιοῦσι τρίβου. Εἰ δὲ καὶ γυναῖκες οὐ γενεαλογοῦνται* [3]), *ἀλλ' ἐπειδὴ ἐκ μόνης ἐτέχθη τῆς παρθένου, τὸ κατὰ σάρκα, Χριστὸς, αὕτη δὲ ἐκ Δαβὶδ εἶχε τὸ γένος, εἰκότως ἐκ Δαβὶδ αὐτὸν καὶ αὐτὸς γενεαλογεῖ. Πρώτου δὲ αὐτοῦ ἐμνήσθη, και οὐ τοῦ Ἀβραὰμ, ἐπειδὴ νεαρωτέρας εἶχον περὶ αὐτοῦ τὰς μνήμας, καὶ ὅτι προφήτης ἦν καὶ βασιλεὺς, καὶ ἔνδοξος παρ' αὐτοῖς· ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἐρχόμενος, ὅ ἐστι Χριστός· τύπος γὰρ γέγονεν ὁ Δαβὶδ τοῦ Χρί-*

1) Cf. Nicetae verba in Balth. Corderii Catena Patrum Graecc. in Matth. p. 2, quae cum his conveniunt. Origenem illud *ὡς οἴονται κ. τ. λ.* prodit.

2) *ποιοῦντας* legit Cod. Carnot.

3) Meliorem puto hanc lectionem Cod. Carn. quam quidem Regii, qui ita habet: *γυναῖκας οὐ γενεαλογεῖται*, cum statim *γενεαλογεῖ* active ponatur.

στοῦ. ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνος μετὰ τὸ ἀποδοκιμασθῆναι τὸν Σαοὺλ ἐβασίλευσεν, οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς, μετὰ τὸ ἐκβληθῆναι τὸν πρῶτον Ἀδὰμ τοῦ βασιλεύειν τῶν ἐπὶ γῆς ζώντων [1]), ἀντεισήχθη ὁ δεύτερος Ἀδὰμ βασιλεὺς τῶν ἁπάντων [2]). Τοῦ Ἀβραὰμ δὲ καὶ τοῦ Δαβὶδ κατ' ἀρχὰς [3]) μόνων ἐμνήσθη, ἐπειδὴ πρὸς αὐτοὺς ἡ ἐπαγγελία τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως γέγονε.

2. *Προοίμιον τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου ἐκ τῆς ἑρμηνείας Ὠριγένους.*

Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων.] Ἐπειδὴ ὑπέρογκον ἦν τὸ ἐπιχείρημα, ἄνθρωπον ὄντα θεοῦ διδασκαλίαν καὶ ῥήματα συγγράφειν, εἰκότως ἀπολογεῖται ἐν τῷ προοιμίῳ. ὥσπερ δὲ τῷ [4]) πάλαι λαῷ πολλοὶ προφητείαν ἐπηγγέλλοντο, ἀλλὰ τούτων τινὲς μὲν ἦσαν ψευδοπροφῆται, τινὲς δὲ ἀληθῶς προφῆται, καὶ ἦν χάρισμα διάκρισις [5]) πνευμάτων, ἀφ' οὗ ἐκρίνετο [6]) ἀληθὴς προφήτης, καὶ ψευδοπροφήτης [7])· οὕτω καὶ νῦν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ τὰ εὐαγγέλια πολλοὶ ἠθέλησαν γράψαι, ἀλλ' οἱ δόκιμοι τραπεζῖται [8]) οὐ πάντα ἐνέκριναν [9]), ἀλλὰ τινὰ [10]) αὐτῶν ἐξελέξαντο. Τάχα δὲ καὶ τὸ, ἐπε-

---

1) ζώων Carn.

2) Iisdem fere verbis utitur Theophylactus in Evang. Matth.: ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνος μετὰ τὸν Σαοὺλ τὸν ἀπόβλητον ἀπὸ Θεοῦ καὶ μισητὸν ἐβασίλευσεν, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς, μετὰ τὸ στερηθῆναι τὸν Ἀδὰμ τῆς βασιλείας καὶ τῆς ἀρχῆς, ἣν εἶχε κατὰ πάντων καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν δαιμόνων, ἦλθε σαρκωθείς, καὶ ἐβασίλευσεν ἡμῶν. 3) Ἀρχὴν Carn.

4) ἐν τῷ Coisl. et Venet.; οἱ τῷ Carn.; sed Cod. Reg. τῷ πάλαι.

5) Ita Cod. Carn. et Coisl., sed Reg. habet διακρίσεως.

6) ὅτε h. l. inserit Coisl.; ὁ bis, h. l. et ante voc. ψευδοπροφ., Venet.; χαρίσματος ante v. οὗ inserit Ven.

7) Elegantior lectio Codicis Coisl. ὅτε ἀληθὴς προφήτης καὶ ὁ ψευδώνυμος.

8) Eadem Ambrosius ex Origene desumsit in Prooemio Comment. in Lucam. Conf. I. A. Fabricii Cod. Apocr. N. T. I, 339.

9) πάντα ἐνέκριναν Carn. et Ven. εὖ ἔκριναν legit Reg. Rectius autem Coisl. πάντα ἐνέκριναν, *retulerunt in Canonem.* Verbum pulcherrimum Aristidi usurpatum de Diis. 10) ἐξ add. Ven.

χείρησαν, λελῃθυῖαν ἔχει κατηγορίαν τῶν [1]) χωρὶς χαρίσματος ἐλθόντων ἐπὶ τὴν ἀναγραφὴν τῶν εὐαγγελίων. Ματθαῖος [2]) γὰρ οὐκ ἐπεχείρησεν, ἀλλ' ἔγραψεν, ἐξ ἁγίου πνεύματος κινούμενος [3]), ὁμοίως καὶ Μάρκος καὶ Ἰωάννης, παραπλησίως δὲ καὶ ὁ Λουκᾶς [4]). Τὸ μέντοι ἐπιγεγραμμένον κατὰ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον, καὶ τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον οἱ συγγράψαντες ἐπεχείρησαν. φέρεται δὲ καὶ τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον. Ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράψαι [5]) κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον. Πολλοὶ μὲν οὖν ἐπεχείρησαν καὶ τὸ κατὰ Ματθίαν, καὶ ἄλλα πλείονα. τὰ δὲ [6]) τέσσαρα μόνα [7]) προκρίνει [8]) ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία [9]). Οὐχ ἁπλῶς δὲ [10]) πεπιστευμένων, ἀλλὰ πεπληροφορημένων, τὸ ἀπαράβατον τοῖς λεγομένοις [11]) μαρτυρῶν. Πραγμάτων [12]) εἶπεν, ἀναιρῶν τὴν αἵρεσιν τῶν κατὰ φαντασίαν λεγόντων τὰ διὰ τοῦ σωτῆρος γεγενῆσθαι κατὰ [13]) τὴν σάρκωσιν αὐτοῦ. Περὶ δὲ [14]) τῶν πεπληροφορημένων εἰπὼν, τὴν διάθεσιν αὐτοῦ ἐμφαίνει· πεπληροφόρητο γὰρ, καὶ ἐν [15]) οὐδενὶ ἐδίσταζεν, πότερον οὕτως ἔχει, ἢ οὔ. Ὅτι δὲ παρὰ τῶν αὐτοψίᾳ [16]) θεασαμένων καὶ αὐτηκόων γενομένων [17]) παρέλαβεν,

---

1) προπετῶς καὶ add. Ven.

2) Haec in Prologo praemisso Scholiis MSS. Graecis ad Lucam tanquam ex Origenis Commentariis deperditis petita legi iam tum testatus est Richardus Simon Lib. III. Hist. Crit. N. T. p. 82 et 430, ubi haec ipsa verba Graeca Origenis exhibuit, integra tamen linea ob repetitionem vocis ἐπιγεγραμμένον omissa; ex quo deinde ea pariter repetiit cel. Fabricius in Cod. Apocr. N. T. I, 131.

3) κινούμενος πνεύματος Ven. 4) Ἰωάννης παραπλησίως, καὶ Λουκᾶς Ven.

5) συγγράψαι Ven. 6) ἀλλὰ τὰ Ven. 7) μόνα deest in Coisl.

8) ἀποκρίνει Reg.

9) Huc usque Graecum textum huius fragmenti Origenis exhibuere Rich. Simonius et Fabricius l. c. 10) εἶπε add. Ven.

11) Carn. λόγοις. Coisl. vero itidem habet cum Reg. λεγομένοις.

12) δὲ add. Ven. 13) Cod. Ven. Carn. et Coisl. legunt καὶ.

14) δὲ om. hoc loco Ven. et add. post πεπληροφορημένων.

15) ἐν deest in Cod. Reg. et Ven., qui habet: καὶ οὐδὲν ἐδίσταζε.

16) αὐτοψεὶ Reg.

17) Haec verba, καὶ αὐτηκόων γεν., desunt in Cod. Carn. Ven. et Reg.

σαφῶς ὡμολόγησεν εἰπών· καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου. [Τοῦτο δὲ εἰπὼν συμπεφώνηκε Ἰωάννῃ λέγοντι, τὸν λόγον σάρκα γεγονέναι καὶ ἐσκηνωκέναι ἐν ἡμῖν, καὶ τεθεωρεῖσθαι τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Διὰ γὰρ τῆς σαρκὸς θεωρητὸς ὁ λόγος κατέστη, ἀθεώρητος ὢν τὸ καθ' ἑαυτόν. Οὐ γὰρ τοῦτο φησὶν, ὡς τὸν ἀσώματον καὶ ὁράσει μὴ ὑποπίπτοντα τεθεᾶσθαι ὑπ' αὐτῶν. ἢ τοῦτο φησίν· ὑπηρέται τοῦ λόγου γεγόνασιν οἱ ἀπόστολοι, ὡς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας παραδιδόντι τῷ Ἰησοῦ. Ἄλλος δέ φησιν· εἰ τὸ ἑωρακέναι τὸν κύριον κατὰ σῶμα, αὐτόπτην τούτου γενέσθαι ἦν, καὶ Πιλάτος αὐτόπτης ἦν τοῦ λόγου, καταδικάζων αὐτόν, καὶ Ἰούδας ὁ προδότης, καὶ πάντες οἱ λέγοντες· σταυροῦ, σταυροῦ αὐτόν. Τὸ οὖν εἰδέναι τὸν λόγον, οὕτως νοητέον, καθώς φησιν ὁ σωτήρ· ὁ ἑωρακώς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα. καὶ λελῃθότως δέ τι καλὸν μάθημα διδάσκει ἡμᾶς ἐνταῦθα, ὅτι τινῶν μὲν θεωρημάτων τὸ τέλος ἡ πρᾶξις. διὰ γὰρ τοῦ αὐτόπται δηλοῖ τὸ θεωρητικὸν, διὰ δὲ τοῦ ὑπηρέται, τὸ πρακτικόν [1])]. Διαβεβαιοῦται δὲ, ὅτι ἄνωθεν παρηκολούθησεν οὐ τισὶ τῶν εἰρημένων, ἀλλὰ πᾶσιν [2]). Εἰκὸς δὲ, ὑπολαμβάνειν τινὰς, ὅτι Θεοφίλῳ τινὶ ἔγραψεν τὸ εὐαγγέλιον, ὃς εἷς ἦν τῶν πιστευσάντων [3]), οὗτος ζέων τῷ πνεύματι, καὶ ἁπλήστως [4]) ἔχων περὶ τὰς τοῦ κυρίου πράξεις τε καὶ λόγους· ὅπερ ἐποίει ἀσφαλέστερον καὶ τὰ νῦν γραφόμενα. Ἄλλος δέ φησιν· ὅτι ἐάν πάντες τοιοῦτοι ὦμεν, ὡς ἀγαπᾶσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ φιλεῖσθαι, Θεόφιλοι ἐσμέν. [Οὐκ ἂν δέ τις εἴη Θεόφιλος ἀσθενής· πᾶς γὰρ Θεόφιλος κράτιστός ἐστιν, ἔχων τὸ κράτος καὶ τὴν δύναμιν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ. καὶ οὕτως ἐπιγνώσεταί τις τὴν περὶ ὧν κατηχήθη λόγων ἀσφάλειαν. Ἐπαγγέλλεται τοίνυν τῆς γνώσεως τὸ βέβαιον, ἵνα ἅπερ ἐκεῖνος ἀκοῇ παρέλα-

1) Haec uncis inclusa leguntur tantum in Cod. Coisl., omissa vero in Carn. Ven. et Reg.

2) Huc usque, omissis insuper inclusis istis, Cod. Ven. ap. Gallandium.

3) Ita Reg. Cod. et Carn. legunt; Coisl. vero habet τῶν πεπιστευκότων.

4) ἀπλείστως Carn.

βεν, ταῦτα καὶ γράμμασιν ἐντυγχάνων ἀσφαλέστερον τὴν πίστιν διατηρῇ [1])].

3. *Προοίμιον Ὠριγένους εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον.*

Οὗτος εὐαγγελιστὴς πατρίδος μὲν ἦν, ἤτοι κώμης εὐτελοῦς, ἀπὸ Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας, πατρὸς δὲ ἁλιέως καὶ πένητος, παιδείας μὲν τῆς ἔξωθεν οὐδοτιοῦν μετέχων. Οὗτος ὁ ἰδιώτης [2]) ἰδιωτείαν τὴν ἐσχάτην, ὁ γράμματα μὴ εἰδὼς, μήτε πρότερον μήθ' ὕστερον μετὰ τὸ συγγενέσθαι Χριστῷ, ταύτην φθέγγεται τὴν συγγραφὴν, τὸν ἀΐδιον τοῦ θεοῦ λόγον συναΐδιον εἶναι λέγων τῷ γεγεννηκότι. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Ἴσον δύναται τὸ ἐν ἀρχῇ τῷ ἦν [3]). εἰ γὰρ ἐν ἀρχῇ ἦν, πότε οὐκ ἦν; διὰ τοῦτο [4]) δέ φησι, ὁ λόγος, καὶ οὐχ, ὁ υἱὸς, ἵνα μὴ τῇ προσηγορίᾳ τοῦ υἱοῦ ἐπεισέλθοι τισὶν ἡ τοῦ πάθους ἔννοια· ἐπειδὴ τὰ παρ' ἡμῖν γεννῶντα ἐμπαθῶς γεννᾷ. λόγος δὲ ἐκλήθη, ἵνα δειχθῇ, ὅτι ἐκ τοῦ νοῦ προήχθη, καὶ ὅτι εἰκὼν τοῦ γεννήσαντος, ὥσπερ καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ὅλως [5]) ἀπει-

---

1) Haec iterum per parenthesin a reliquo contextu separata sunt, quoniam in solo Cod. Coisl. leguntur. Regius autem in fine huius Prooemii subiungit sequentia a manu librarii addita: *ζήτει τὰ λοιπὰ πάντα ἐν ἑρμηνείᾳ ἐπισκόπου Βόστρων*, i. e. Titi Bostrensis, de cuius Commentario in Lucam ex variis antiquioribus Ecclesiae Doctoribus collecto consuli possunt Auctores citati a D. Fabricio in Biblioth. Graec. Lib. V. c. 24. Vol. VIII. p. 413 sq.

2) Cod. Carn. legit: *ὁ ἁλιεὺς καὶ ἰδιώτης.*

3) Carn. *τοῦ ἐν ἀρχῇ τὸ ἦν.* Suspicor, in utroque Cod. (nam in Coisl. hoc Prooemium non reperitur) vocem *ἀεὶ* excidisse, ita ut legendum sit: *Ἴσον δύναται τὸ ἐν ἀρχῇ τῷ ἀεὶ ἦν.* In principio fuit, idem valet, quod semper fuit. Atque haec coniectura confirmatur non tantum ex iis, quae infra dicuntur: *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ, τουτέστιν ἀεὶ πρὸς τὸν Θεόν*, sed finito hoc Prologo primum Scholion, quod in Cod. Carn. subiungitur, perspicuum eius rei praebet indicium, cum ad ista verba *ἐν ἀρχῇ ἦν*, sequentia annotantur: *τί ἐστιν ἀρχή; τὸ πρῶτον πέρας τῶν μετὰ ταῦτα. Τί ἐστιν πρῶτον πέρας; τὸ πρὸ παντὸς ὄν. οὕτω γοῦν καὶ ἀρχὴν τὸ ἀεὶ ὄν, ἔθος αὐτοῖς πολλάκις καλεῖν.*

4) Carn. interrogative ponit, *διάτι δὲ.* 5) Carn. *ὅλην.*

κονίζει τὴν τοῦ νοῦ γνῶσιν. Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Πάλιν τὸ ἦν, διὰ τοὺς βλασφημοῦντας, ὅτι οὐκ ἦν ἐν ἀρχῇ. ποῦ δὲ ἦν ὁ λόγος; οὐκ ἐν τόπῳ φησὶν, ἀλλὰ πρὸς τὸν θεόν. Οὐκ εἶπε δὲ, ὅτι ἐν τῷ θεῷ ἦν ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς τὸν θεὸν, ἵνα τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως παραστήσῃ. Οὐ πρότερον δὲ εἶπεν, ὅτι ἦν θεὸς, πρὶν εἰπεῖν, ὅτι ἦν πρὸς τὸν θεόν. εἰπὼν δὲ, ὅτι πρὸς τὸν θεὸν ἦν, τότε ἐπήγαγεν, ὅτι θεὸς ἦν· μονονουχὶ λέγων ὅτι καὶ ἦν, καὶ ἕτερον οὐδὲν, ἀλλ' ἢ τοῦτο, ὅπερ ἦν ἐκεῖνος, πρὸς ὃν ἦν. Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Ἀνακεφαλαιοῦται ἐν ὀλίγοις ῥήμασι πᾶσαν αὐτοῦ τὴν θεολογίαν. οὗτος γάρ φησι. τίς οὗτος; ὁ λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ ὢν, ὁ πρὸς τὸν θεὸν ὢν, ὁ θεός. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ, τουτέστιν ἀεὶ πρὸς τὸν θεὸν, τὸν ἑαυτοῦ πατέρα. ὥσπερ γὰρ τὸ ἐν ἀρχῇ τὸ ἀίδιον δηλοῖ, οὕτως καὶ τὸ, οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν, τὸν συναίδιον. Τοῦτο δέ φησιν, οὐχ ὡς ἀναίτιον δεῖξαι βουλόμενος τὸν υἱὸν, ἀλλ' ὡς ἀϊδίως συνόντα τῷ αἰτίῳ. Διὰ γὰρ τοῦ εἰπεῖν, ὅτι οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν, ἕτερον ὂν καὶ ὑφεστηκὸς [1]) αὐτὸ καθ' αὑτὸ τὸν υἱὸν ἐπιδείκνυσιν, ἕτερον δὲ πάλιν τὸν θεὸν [2]) πατέρα, πρὸς ὃν ἦν ὁ λόγος. Πῶς γὰρ ἂν ὅλως [3]) τὸ ἓν ἀριθμῷ αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ, ἤτοι παρ' ἑαυτὸ [4]) νοοῖτο ὑπάρχειν; Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Εἰπὼν τὸ, οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν, προσέθηκεν τὸ, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, ἀντιδιαστείλας αὐτῷ διὰ τοῦ οὗτος δεικτικοῦ προσρήματος τὰ πάντα, καὶ τοῦ ἦν ἐν ἀρχῇ, τὸ ἐγένετο· ὁ μὲν γὰρ οὐκ ἐγένετο, ἐπειδὴ ἐν ἀρχῇ ἦν πρὸς τὸν θεὸν, τὰ δὲ ἐγένετο, ἐπειδὴ οὐκ ὄντα τὸ εἶναι ἔλαβον. Εἰ οὖν πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, ἕτερος ἂν εἴη τῶν πάντων αὐτός. ἐν γὰρ τῷ παντὶ οὐδέν ἐστιν, ὃ μὴ ἐν τοῖς πᾶσιν ὁρᾶται. Τὸ δὲ δι' αὐτοῦ, οὐ διακονίας ἕνεκεν κεῖται, ἀλλὰ συνεργείας, καὶ τοῦ μηδὲν ὑπεξαιρεῖσθαι τῆς

---

1) Carn. ὄν τι καὶ ἐφεστηκὸς.

2) Carn. inter Θεὸν πατέρα interserit καὶ.

3) Leg. ἄλλως.

4) Reg. perperam ἑαυτὸν, sed Carn. ἑαυτὸ.

αὐτοῦ [1]) ποιήσεως τῶν γεγονότων [2]). διὸ καὶ ἐπάγει· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. ἵνα πανταχῇ τὸ ἀϊδίως νοῆται [3]). Εἰπὼν δὲ περὶ τῆς δημιουργίας πρῶτον, ἐπάγει καὶ τὸν τῆς προνοίας λόγον. τὸ γὰρ τῆς ζωῆς ἐνταῦθα, τῆς προνοίας ἐστι, τῆς κατὰ διαμονήν [4]). Ὅνπερ δὲ τρόπον ὁ λόγος ἐν πᾶσι τοῖς γεγονόσιν ἐστὶ ζωὴ, ζωοποιῶν δηλονότι τὰ τῆς ζωῆς δεκτικὰ, οὕτως ἐστὶν ἐν αὐτῷ [5]) καὶ φῶς, φωτίζον τὰ συνέσεως δεκτικά. τοῦτο δείκνυσι [6]), ὅπερ εἰσί. πάντα γὰρ ἐν πᾶσιν ἐστὶν ὁ θεὸς δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι.

Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Ἐπειδὴ τὸν υἱὸν ὠνόμασε φῶς, ἑτέραν οὐσίαν [7]) τὴν ἐπιδεᾶ δεικνύων, εἰς τὸ ἐναντίον περιτρέπει τοῦ σημαινομένου τὴν δύναμιν. Φαίνει γὰρ ἐν αὐτῇ καθάπερ ἐν σκοτίᾳ τὸ φῶς ὁ υἱὸς, εἰ καὶ οὐκ οἶδεν ἡ σκοτία πάντων τὸ φῶς. Ἡ γὰρ ἐπὶ γῆς τυγχάνουσα λογικὴ φύσις, τουτέστιν ὁ ἄνθρωπος, οὐκ ἔγνω τὸν δημιουργὸν, καὶ ἐλάτρευσε τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα. Ἀληθῶς φῶς οὐ πρὸς ἀντιδιαστολὴν ψεύδους εἴρηται, ἀλλὰ πρὸς διαφορὰν εἰκονικοῦ. εἰκονικὸν δὲ φῶς τὸ αἰσθητόν· τὸ γὰρ τυπικὸν φῶς, καὶ τὸ αἰσθητὸν, εἰ καὶ μὴ ἀληθινὸν, ἀλλ' οὐ ψευδές· τὸ δὲ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ἀεὶ πᾶν λογικὸν εὐεργετοῦν [8]), φωτίζει πάντα ἄνθρωπον. Ἐπεὶ δὲ τὸ ἐρχόμενον ἀμφιβόλως εἴρηται [9]), δυνάμενον σημαίνειν ὅτε μὲν τὸ φῶς, ὅτε δὲ τὸν ἄνθρωπον· ἵνα λοιπὸν τὸ, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, κατὰ τοῦ ἀνθρώπου νοῇς, ὃ καὶ μᾶλλον τῆς φωτιζομένης φύσεως, ὡς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι καλουμένου, ἀναγκαίως ἡμῖν ἐκκαλύπτει τὴν δύναμιν, λέγων εὐθὺς

---

1) Reg. perperam legit ἑαυτοῦ. 2) τῶν γεγονότων deest in Cod. Carn.
3) Carn. νοεῖται. 4) Reg. κατὰ διαμονῆς.
5) Carn. ἐν ἑαυτοῖς. 6) Carn. δεικνύων.
7) In utroque MS. Cod. perperam legitur, οὖσαν.
8) εὐεργετεῖ Reg.
9) Cod. Reg. hic est mancus, cum lacunae ibi inveniantur integrarum linearum, quas vero ex Cod. Carn. restituere datum fuit.

περὶ τοῦ φωτὸς, ὅτι ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. Εἰ δὲ τὸ ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, περὶ τοῦ Χριστοῦ εἴρηται, καλῶς ἐπήγαγε τὸ, ἐν τῷ κόσμῳ ἦν· ὥστε δεῖξαι, ὅτι τὸ ἐρχόμενον πρὸς τὴν διὰ σαρκὸς εἶπεν φανέρωσιν. Τῇ [1]) γὰρ ὑποστάσει φησὶ καὶ φύσει ὡς θεὸς ἦν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ πρὸ τούτου.

Fünfte Beilage.

Die Ausgaben.

Am frühsten sind Origenes Schriften in den lateinischen, theilweise schon im vierten Jahrhundert, durch Rufin, Hieronymus und Andere [2]) gefertigten Texten gedruckt worden. Es erschienen zuerst Homilien von ihm, in einer Sammlung vom Jahre 1475, ohne Angabe der Officin und des Druckortes [3]); darauf die Bücher gegen den Celsus in der Übersetzung des Christophorus Persona, zu Rom 1481 Fol. Seine Homilien über die vier ersten Bücher Mose, Josua und die Richter [4]) kamen in der Aldinischen Ausgabe, Venedig 1503, hinzu. Nach diesen Vorgängen versuchte Jak. Merlin eine Gesammtausgabe seiner Werke, welche ebenfalls nur die

---

1) Ita Carn.; Reg. vero εἰ. — Dies sind die Fragmente, welche wir, mit Ausnahme eines Stücks vom Prooemium in Luc., welches Gallandi (App. p. 83) aus einer Handschrift der Markusbibliothek veröffentlicht hat, nur in der Ausgabe des M. Crusius besitzen. S. Abth. I, 386. Von seinen Anmerkungen sind hier nur die kritischen, durch Hinzufügung der Varianten bei Gallandi, unter der Bezeichnung: Cod. Ven., von mir bereichert, aufgenommen; die dogmatischen dürften jetzt ohne Werth sein.

2) S. meine Prolegg. zu de Princ. p. XLII, und oben S. 191.

3) Homeliae B. Gregorii Papae et Origenis Presbyteri, cum sermonibus S. Leonis. S. über diese Ausgabe Panzer IV, 13. 462.

4) Origenis Homiliae in Genesin, in Exodum, in Leviticum, in Numeros, in Iesum Nave, in librum Iudicum. Venet. in aedib. Aldi Romani, mens. Februar. 1503 fol.

lateinischen Texte enthält, und in zwei Folianten, zuerst zu Paris 1512. 1519, darauf in Venedig 1516, und zu Paris 1522. 1530 erschien. Inzwischen wurden aufs neue, auch nur lateinisch, Homilien von Origenes, darunter die von Hilarius über den Hiob, welche, wie viel darin aus dem Origenes entlehnt ist, doch nicht für Homilien von ihm gelten dürfen, im J. 1513, herausgegeben [1]), und in einer Sammlung, welche drei Jahre später in Lyon erschien, findet man wieder Homilien von ihm [2]). Eine neue Bearbeitung der Merlin'schen Ausgabe hatte Erasmus begonnen, und nach seinem Tode hat sie Beatus Rhenanus vollendet. Sie erschien, in zwei Folianten, zu Basel im J. 1536, und von neuem vervollständigt in den Jahren 1557 und 1571. Um vieles vollständiger und besser ist die des Benedictiners Gilb. Genebrard, Paris 1574, auch 1604. 1619, gleichfalls zwei Bände Fol. In der Grundsprache sind von Origenes zuerst sieben Homilien über den Jeremias, die Ghisler herausgab, zu Lyon 1629 erschienen. Der vollständigeren Ausgabe des Corderius, Antwerp. 1648, welche zwölf andere griechische Homilien von Origenes über denselben Propheten hinzufügte, ist, wie der übrigen Einzelausgaben griechisch erhaltener Werke von Origenes in dem Abschnitte von seinem Leben und seinen Schriften an den geeigneten Orten gedacht worden. Diese Ausgaben sind die des Briefes an Julius Afrikanus von Höschel, Augsburg 1602, und der Bücher gegen den Celsus, die ebenderselbe zu Augsburg 1605, Spencer zu Cambridge 1658 und 1677 herausgab, und welchen dieser die Philokalie hinzugefügt hat; die Oxforder Ausgabe der Schrift vom Gebete, vom J. 1686 in 12, neu von Wetstein in Basel 1694 wieder aufgelegt, und später durch die von Reading, London

1) Origenis Homiliae in Iob. Cantic. Esai. Ierem. Ezech. Matth. Luc. Hieronymo et Hilario interprett. Venet. per Lazar. Soard. 1513. fol.

2) Homiliarius doctorum, qui Omeliarius dici solet, in Evangelia sacratissima dierum Dominicalium ac feriatorum. Lugd. 1516 fol.

1728, übertroffen. Die Schrift vom Märtyrerthum bearbeitete zuerst Wetstein, und gab sie in Basel 1674 mit dem Dialog gegen die Marcioniten und dem Briefe an Julius Afrikanus heraus. Die Philokalie, welche sich zuerst lateinisch bei Genebrard findet, hat Joh. Tarinus griechisch zu Paris 1618 und 1624 in 4, Spencer in Verbindung mit den Büchern gegen den Celsus zu Cambridge 1658 und 1677 herausgegeben. Und hier mag auch der Ausgabe der Bücher von den Grundlehren gedacht werden, die von mir besorgt worden ist. Sie ist im J. 1836 zu Leipzig erschienen.

Eine Gesammtausgabe sämmtlicher erhaltener Werke des Origenes, wie einiger anderer Väter, und zwar des griechisch Vorhandenen in griechischen Texten, wurde von dem französischen Clerus, in der Generalversammlung zu Paris im J. 1636, auf den Antrag des Erzbischofs von Toulouse, Charles de Monchal, und des Bischofs von Seez, Jaques le Camus de Pontcarré, angeordnet, dem Doctor der Sorbonne, Aubert, neben Anderem, aufgetragen, und die erforderliche Geldunterstützung gewährt. Aubert hat nichts von dem, was er damals übernommen, geliefert. Dagegen unternahm Huetius eine Ausgabe aller griechisch erhaltenen Schriften des Origenes. Er hat sein Vorhaben nicht ausgeführt. Nur die griechischen exegetischen Schriften dieses Kirchenvaters hat er herausgegeben: die über das A. T., den Matthäus und Johannes, in zwei Folianten, von welchen der eine zu Rouen 1668, der andere zu Paris 1679 erschienen ist. In Cöln sind im J. 1685 beide mit einer Vorrede von Gensch wieder gedruckt. Montfaucon veröffentlichte zu Paris im J. 1713 die Hexaplen, in zwei Folianten. Darauf begann der gelehrte Mauriner Charles de la Rue seine große Gesammtausgabe, die einzige selbstständige, die wir besitzen. In den Jahren 1733 und 40 erschienen in Fol. die drei ersten Theile, in Paris; der dritte nach dem schon im Jahre vorher erfolgten Tode des Herausgebers. Sein Neffe Vincent de la Rue hat im J. 1759 den vierten hinzugefügt,

welcher ebenfalls in Paris erschien. Man findet im ersten Theile die Fragmente der Briefe des Origenes, seine dogmatischen und paränetischen Schriften, nebst den Büchern gegen den Celsus; im zweiten von seinen alttestamentlichen Schriftauslegungen die erste Hälfte, welche sich von der Genesis bis zu den Psalmen erstreckt; im dritten die Weiterführung dieser Exegesen, oder die Auslegungen der salomonischen Schriften, der Propheten, und des Matthäus; endlich im vierten die Commentare zum Johannes und zu dem Apostolos, so viel vorhanden ist. Auch die wichtigsten der dem Origenes untergeschobenen, oder auf ihn bezüglichen Schriften, unter diesen des Huetius Origeniana, haben die Mauriner aufgenommen. Diese Ausgabe habe ich durchgängig angeführt; nur in den Büchern de Principiis beziehen sich die Citate auf die meinige. Es stellt dieselbe das griechisch Erhaltene voran, und läßt die Rufin'sche Übersetzung nebst den Fragmenten der anderen, die Hieronymus verfaßte, folgen. Die Anmerkungen sollen den Handgebrauch erleichtern; Einiges ist aus Justinians Briefe an Mennas hinzugekommen, auch einzelne Textberichtigungen sind versucht worden. Ein griechisches Stück, welches man vermißt hat, ein Abschnitt im ersten Capitel der Philokalie [1]), vielleicht eine Weiterführung des ersten Fragments aus dem vierten Buche, will doch dem Text bei Rufin durchaus nicht entsprechen, und so dürfte die Auslassung zu entschuldigen sein.

Manches, was die Benediktiner Ausgabe ausgeschlossen, oder übersehen hat, meist Scholien, fügt die Sammlung von Gallandi [2]), aus Handschriften der Markusbibliothek in Venedig, hinzu. Und neuerlich haben Crusius, Mai und Cramer, wie dies oben an den geeigneten Orte angegeben worden ist, die Zahl dieser Inedita vermehrt.

---

1) Bei Tarinus p. 50; bei Spencer p. 19.

2) Im Tom. XIV, Append. (auch als Analecta besonders herausgegeben) Venet. 1781. p. 3—109. Man findet hier Scholien zum ganzen Pentateuch, den Büchern Josua und den Richtern, den vier Büchern der Könige, den Proverbien, dem Koheleth, zum Hiob, den Psalmen, und endlich zum Matthäus und Lucas.

Die Ausgabe griechischer Väter von Oberthür (Würzburg 1777—94), welche in 15 Theilen 8. den Justin M., Clemens von Alexandrien und Origenes, letzteren in Th. 7 ff. theilweise enthält, giebt die Texte bei de la Rue ohne die Accente; die von Lommatzsch, welche seit 1837 in Berlin, ohne die Seitenzahlen der Benediktiner Ausgabe, erscheint, jetzt der Vollendung nahe, leistet, was Sorgfalt und kritischer Sinn, bei wenigen Collationen, ohne Handschriften vermögen. Ein gewähltes Verzeichniß dieser, auch der noch unbenutzten, hat Harles der Bibliothek des Fabricius [1]) hinzugefügt. Die neue französische Auswahl patristischer Schriften, der griechischen Väter in lateinischen Übersetzungen [2]), hat sieben Theile dem Origenes eingeräumt [3]).

---

1) Tom. VII, 205, zu Lib. V, 1, 216.

2) Collecta Selectio SS. Ecclesiae Patrum, complectens exquisitissima opera, tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria, accurantibus D. A. B. Caillou nonnullisque Cleri Gallicani Presbyteris. Paris. ed. nov. 1842.

3) Tom. VII—XIII.

Zusätze und Berichtigungen.

Zu der **ersten Abtheilung** ist bei dem, was S. 9 über das alexandrinische Museum gesagt ist, die Stelle bei Letronne, Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte I, 278. Paris 1842, zu beachten, welche die Rechte des Vorstehers des Museums, der zugleich Oberpriester von ganz Aegypten war, für die Zeit der Ptolemäer betrifft. — S. 66 ist zur ersten Anmerk. die Schrift von Gildemeister (de Rebus Indiae, Bonn. 1838. p. 27) hinzuzufügen. — Zu S. 109 Anm. 3: Auch Hippolyt (c. Noet. c. 15) identificirt ausdrücklich den Logos und Sohn; ebenso Tertullian. Und schon Philo nennt den Logos den *πρεσβύτατος*, *πρωτόγονος υἱός*. — Zu S. 113 Anm. 2 vgl. in Phot. Cod. 109 die Angabe von dem zwiefachen Logos, welchen Clemens lehrte, und daß, nach diesem, nur der geringere Logos auf der Erde erschien. — Zu S. 125 Anm. 9 gehört noch die Stelle im Paedag. III, 262: *τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*. Auch Strom. III, 468, und Ritter's Gesch. der christl. Phil. I, 451. — Zu S. 152. Über das gegenseitige Verhältniß von Pistis und Gnosis bei Clemens s. auch den Aufsatz in der Bonner Zeitschr. für Philos. und Theol. Jahrg. 1844 Heft 2 S. 32. — Zu S. 230 vgl. Krüger in Illgen's Zeitschr. Jahrg. 1843, Heft 1 S. 45: über das Verhältniß des Origenes zu Ammonius Sakkas. — Zu S. 234. Daß Origenes das Hebräische um der Hexaplen willen lernte, sagt Rufin ausdrücklich in seiner Übersetzung von Euseb. HE. VI, 16. — S. 243 war in der Anm. 6 die Stelle c. Cels. VII, 734 anzuführen. — Zu S. 260 Anm. 2 gehört die Stelle in Philoc. c. 1 p. 50 Tar. — S. 373: Gregor nannte den Damiani seinen heiligen Satan. — S. 376: Jener Codex March. bei Montfaucon ist aus einer Abschrift eines Abtes Apollinaris geflossen, und dieser aus dem Exemplare gefertigt, welches Eusebius und Pamphilus durchgesehen hatten. — Zu S. 411: das mönchische Epitaphium für Origenes steht bei Cave (s. v. Origenes) und bei Huetius (Origen. II, 284 Ru.). — Zu S. 429: Noch war ein Aurelius Origenes Beamter in dem ägyptischen Antinoopolis. S. Letronne Recherches p. 290, wo aus einer wiederhergestellten Inschrift die Worte angeführt werden: *πρυτανεύοντος Αὐρηλίου Ὠριγένους τοῦ Ἀπολλωνίου βουλευτοῦ, γυμνασιάρχου καὶ ἐπὶ τῶν στεμμάτων καὶ, ὡς χρηματίζει, τῆς φυλῆς Ἀθηναΐδος*.

Vgl. auch C. Ed. Varges, de Statu Aegypti provinciae Rom. primo et sec. p. Chr. n. saeculo, Gotting. 1842 p. 50. — Die aus der Hist. Laus. auf eben jener Seite angef. Stelle steht bei Meurs p. 24.

In der **zweiten Abtheilung** fehlt S. 7 die Verweisung auf die Scholien des Origenes zu den vier Büchern der Könige bei Gallandi App. p. 16. — Ebenso S. 71 die auch für die Hexaplen wichtige Angabe, daß Origenes im Daniel den Text des Theodotion befolgte. S. Hieronymus zu Dan. Cap. 6. — Zu S. 73. Eine beachtenswerthe griechische Catene über den Lucas, welche von Origenes mehr, als die von Corderius (Antw. 1628) lateinisch aus einem griechischen Venetianer Cod. herausgegebene, vermuthlich auch mehr, als Gallandi, enthält, ist unter den Wiener Handschriften vorhanden. S. Fabric. Bibl. Gr. T. VII, 217. — Zu S. 159 vgl. Grabe, de variis vitiis LXX Interpretum versioni ante B. Origenis aevum illatis etc. Oxon. 1710. 4. Die Anklage einer Textverstümmelung durch die Juden erhebt auch Justin im Dial. c. Tryph. c. 71 p. 169; c. 72 p. 170, und bringt an letzterer Stelle eine Anführung aus dem Jeremias bei, welche sich jedoch bei demselben in keiner unserer jetzigen Septuagintahandschriften, und auch nicht im hebräischen Texte findet. Credner (Beitr. II, 250) hält sie für eine jüdische Einfügung, und hebt sie auch deshalb hervor, weil sich an die darin enthaltene Vorstellung die christliche Lehre von der Höllenfahrt des Herrn anschließt. Sie lautet: *Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.* Über Origenes Hexaplen s. auch noch I. G. Rosenmüller. Comm. de fatis interpretationis LL. SS. in Eccl. Christ. P. XVI sqq. Lips. 1794. 4. — Zu S. 191 Anm. 2: vgl. auch die Stücke bei Gallandi, App. p. 73. — Zu S. 386: Auch Gregorius Naz. (Orat. XXXVII, 646) gebraucht den Ausdruck *σύγκρασις* von der Vereinigung beider Naturen in Christus, entschuldigt jedoch das nicht vollkommen entsprechende, sinnliche Wort. Vgl. Orat. XXXVIII, 398 die Worte: *ὡ τῆς καινῆς μίξεως, ὡ τῆς παραδόξου κράσεως.* — Zu S. 425, wo der Werthlosigkeit der äußeren Lebensgüter gedacht ist, auch wohl zu Abth. I, 202 gehört die schöne Stelle in de Orat. p. 224. 226, welche Sailer in den Reliquien aus den Schriften der Väter und Lehrer der Kirche I, 77 anführt, und die ich, als Schlußwort, hier aufnehme. „Wie wenn uns jemand, sagt Origenes, irgend ein körperliches Gut schenkt, wir nicht wohl sagen können, daß er uns den Schatten des Körpers geschenkt habe, denn er hat uns in jener Darreichung eines körperlichen Dinges nicht zwei Dinge, den Körper und den Schatten, sondern den Körper allein schenken wollen, und wir nehmen den Schatten nur zugleich mit dem Körper: so werden wir, wenn wir die vorzüglicheren Gaben Gottes aus dem

Gesichtspunkte einer edleren Gesinnung betrachten, die körperlichen Dinge, die zum Nutzen der Heiligen, nach Maßgabe ihres Glaubens, oder nach dem Willen des Gebers geschenkt werden, bloß als Folgen, als Schattenbilder der großen, himmlischen und geistigen Güter ansehen. — — Denn alle körperlichen, materiellen Dinge, wie sie immer heißen, können uns für nichts gelten, als für leichte, flüchtige Schatten, und dürfen mit den heilbringenden und heiligen Gaben, die uns der Gott des Weltalls darreicht, auf keine Weise in Vergleich kommen. Denn was sind die irdischen Reichthümer im Vergleich mit jenen Gaben, die uns in aller Lehre und in aller Weisheit (Cor. 1, 5) reich machen? — — Wer wird noch das, was die Menschen Adel nennen, für einen wahren Adel halten können, wenn er den Adel der Kinder Gottes erkannt hat. So laßt uns denn bitten um Güter, die die vornehmsten, die wahrhaft groß und himmlisch sind. Was aber die andern Güter, die jenen höheren, wie der Schatten dem Leibe folgen, betrifft: so wollen wir sie der Regierung Gottes anheimstellen, denn er weiß, was wir des sterblichen Leibes wegen bedürfen, ehe wir es begehren." — Zu S. 433. Der gelehrte Anatolius aus Alexandrien, Verfasser eines Osterkanon und mathematischer Schriften, erst Gehülfe des Theoteknus von Cäsarea Paläst. im bischöflichen Amte, darauf Bischof von Laodicäa, um 270 (Euseb. HE. VII, 32), gedenkt im Prolog zu seinem Osterkanon (bei Gallandi III, 545) einer Schrift von Origenes über dieses Fest, aus welcher er einiges auch anführt, und hier rühmt er zugleich Origenes großes mathematisches Wissen.

Druckfehler.

Abth. I, 49 lies in der letzten Zeile: Hom. VIII, statt VI. — S. 112 Z. 18: der, statt welcher; und: welcher, statt der. — S. 327 in der Mitte: Inder, statt Juden. — S. 396 Z. 7 und 6 v. u.: Ibid. p. 455 ist ἡ τοῦ λόγου ἀρχή so viel als die christlichen Grundlehren; ebenso p. 456 in dem Satze: σαφῶς δὴ κ. τ. λ. — S. 402 in der Mitte ist zu lesen: damals gelehrt wurde, statt Clemens gelehrt hatte. — S. 406 in der Mitte: im J. 240, statt 244.

Abth. II, 51 Zeile 2 v. u. ist das Wort „kirchliche" vor Sühnbarkeit einzufügen. — S. 90 Z. 13 lies: vorchristlichen, statt christlichen.

Register.

Die Seitenzahlen gelten immer für diejenige Abtheilung, welche zuletzt vorher angegeben ist.

Abendmahl, ein zweiter Theil im Gottesdienste II, 233. Ritus 261. Dogma 438.

Achaja, Origenes in I, 406; II, 55. 57. 60.

Adam, nach Clemens I, 128; alle menschlichen Körper waren in ihm II, 21. 361; seine erste Sünde 374.

Aegypten, gerühmt von Orig. I, 413. Thierdienst daselbst II, 263.

Aegyptische Kirche, ihre Entstehung I, 186.

Aemter, Clemens über Annahme derselben I, 180; Origenes II, 153. 429.

Affect, woher I, 130; nicht an sich böse II, 371.

Alexander, Freund des Orig. I, 55; seine Sanftmuth 216; Origenes besucht ihn 371; er wird Bischof von Jerusal. 435; sammelt eine Bibliothek II, 5; Märtyrer 264.

Alexandria I, 8; dortige Wissenschaft 11; Sittlichkeit 194; zwei Synoden gegen Origenes 412. II, 5.

Allegorische Deutung der Juden und Griechen I, 15. 51. 137; des Clemens 137; hebt die Widersprüche in der Schrift 260. Der allegorische Sinn 291. 307. Namen für ihn 305; wie er gefunden wird 313.

Allmacht Gottes, nach Clemens I, 123. 133; nach Orig. II, 290.

Almosen, sündentilgend II, 25. 437.

Altar, im Himmel II, 401.

Ambrosius, seine Bekehrung I, 370; Freund des Orig. 373; auf Reisen 382; wird verfolgt II, 15; Diakon 16; erhält die Schriften vom Märtyrerth. und v. Gebet 16. 33; in Nikomedien 57. 59; befördert die Hexaplen I, 374. II, 160; sein Testament 16.

Ammonius Sakkas I, 29. 92; wann Origenes ihn aufsuchte 230.

Amtsgnade II, 246.

Anbetung, was II, 42.

Anführungen bei Orig. I, 225.

Antichrist, ein Sohn des Teufels I, 327; er erscheint in den letzten Zeiten II, 448.

Aphthartodoketismus, Keime desselben I, 150.

Apokalypse, im Kanon I, 249.
Apokryphen des A. T. im Kanon I, 235; des N. T. 249; vorgelesen beim Gottesdienste II, 218.
Apollonius v. Tyana I, 67.
Aquila, Proconsul I, 192; der Übersetzer I, 234. II, 163.
Arabier II, 108.
Arabische Übersetzungen aus den Hexaplen II, 181.
Armuth, Orig. über sie I, 201. II, 17; die Clementinen I, 205.
Ἀρχαί, Bedeutung I, 395.
Ascese, nach Clemens I, 178. 180. 197; nach Origenes II, 427, die des Origenes I, 195; der Clementinen 205.
Asteriskus II, 170.
Astronomie des Orig. I, 222.
Ἀσώματα II, 342.
Athenagoras, ob alexandrin. Katechet I, 63.
Atomenlehre, verworfen II, 333.
Auferstehung, zwei Bücher des Orig. über dieselbe I, 390. II, 118; im A. T. 108. Orig. über sie 111. 118. 124. 346. 450; runde Körper 127. 463; Folgewidrigkeit seiner Auffassung 122. 337.
Ausbreitung des Christenthums I, 37. II, 263.
Ausgaben d. Werke des Origenes II, 472.

Babylas, Bischof von Antiochien II, 55. Märtyrer 264.
Bat Kol I, 259.
Beichte II, 417.
Bekehrung II, 419. 424; ihr Fortgang 435.
Beredtsamkeit des Origenes, überschätzt I, 49; richtigeres Urtheil II, 252.
Beryllus II, 79; seine Lehre 97.
Beschneidung II, 431.
Beschwörungen II, 430.
Besessene II, 376; — Kinder 377.
Besserungsfähigkeit, ist unverlierbar I, 133. II, 317. 327. 347. 434.
Bestattung der Todten II, 260.
Bethabara II, 8. 187.
Bibliothek, alexandrinische I, 9; Brand unter Jul. Cäsar 10; zu Cäsarea II, 177; des Origenes I, 201.
Bilderverbot II, 260.
Βίος und βιοῦν I, 192.
Bischöfe, Oberaufseher der Katechesen I, 67; schlechte 357; reden zuletzt beim Gottesdienste II, 239.
Blut des Logos II, 401. 440.
Bostra, Synode II, 74. 101. Stiftung der Kirche 75.
Brodt u. Wein im Abendmahle II, 441.
Bruderkuß beim Abendmahle II, 259.
Buße II, 415. 437.

Cäsarea Paläst. II, 4; theologische Schule 9. Origenes Rückkehr dahin 54. 74. Bibliothek daselbst zerstört 177.
Candidus, Disputation II, 6.
Capitel, älteste in der Bibel II, 222.
Caracalla I, 371.
Celsus II, 131.
Chacham II, 226. 241.
Claudianum, eine Abtheilung des alex. Museums I, 9.
Chrisma II, 261.
Christen, nicht staatsgefährlich II, 153; sind alle Priester 250; verschiedene Klassen 419.
Christus, als Offenbarer nach Clem. I, 79. 148; nach Orig. II, 398.

Gebet an ihn, den Logos I, 121; die Anrufung Christi bei Orig. II, 38. 43. 309; sein Körper, nach Cl. I, 150. 442. II, 383; nach Or. 382. 391; vergiebt die Sünden I, 151; Erlöser II, 28. 378. 400; selber verunreinigt durch seine Geburt I, 132. II, 24; in einem späten Weltäon erschienen II, 25. 336. 378. 382. 400; seine beiden Naturen 386. sein verklärter Auferstehungsleib 120. 125. 394; sein Leib im Abendmahle 438; essäische Lehre über ihn 78. 458. Christus in uns 419; seine Wiederkunft 488.

Clemens Alex., Origenes Lehrer I, 55. 431; des Pantänus Schüler 71; seine Schriften 73; ihre Mängel 101; seine Lehre 83; System derselben 87; über Gott 203; den Logos 109. II, 89; Lehre vom Menschen I, 125; von der Sünde 133; Erlösung 149.

Clemens Rom., eine Homilie von ihm II, 240.

Clementinen, über Sterblichkeit der Seele II, 107.

Collecta II, 222.

Commentare, des Or. zum Johannes I, 380; fortgesetzt II, 7; vollendet 69. Zur Genesis I, 386; zu den Psalmen 388. II, 72; den Klageliedern I, 389; zum Exodus u. den Richtern 390. II, 67; zu Jesajas und Ezech. II, 56. 60; Daniel I, 377. II, 71; zum hohen Liede 61. 74; über Bücher Mose 67. 70; paulin. Briefe 70; Proverbien, Hiob, Lucas 73. — Späteste Commentare: zum Briefe an die Römer 189; Matthäus 191; die kleinen Propheten 192. Übersicht aller Commentare 193; des Vorhandenen 194.

Commodian I, 185.

Dabistan und Desatir II, 215.

Dämonen II, 351.

Daniel in d. Septuag. I, 233. II, 58. 478.

Decius, Kaiser II, 262.

Demetrius, Bischof von Alex. I, 66; verurtheilt den Or. 412; ist dabei zu entschuldigen 445. Briefe gegen Or. II, 5; stirbt I, 413.

Democrit I, 215.

Diakonen, entsprechen den sieben Erzengeln I, 356.

Diakonissen I, 60.

Didaskalie, in den Homilien II, 248.

Dionysius, Nachfolger des Heraklas II, 55.

Dispositionen, ob bei Orig. II, 252.

Doketismus des Clemens I, 442; s. Christus.

Doxologie im Gottesdienste II, 236.

Ebenbildlichkeit, mit dem Logos besteht in der Vernunft, nach Clemens I, 125; derselbe über Ähnlichkeit 128; Origenes darüber II, 359; Ebenbildlichkeit mit dem Teufel 355; mit Adam 360.

Ehe, nach Clem. I, 180; Philo 205; Basilides 209; Orig. 211. II, 428.

Eid II, 429.

Elemente, vier II, 120; sind Qualitäten der Materie 332.

Elkesaiten II, 78. 80. 457.

Elkosch II, 460.

Emora II, 241.

Ende, der Erde II, 448; s. Welt.

Engel, bei Clem. I, 124; gefallene,

Urheber der Philosophie 141; nach Or. II, 348 356; können uns sichtbar werden 358; keine Verehrung 358; ihre Erlösung 400; unterrichten die Seelen 446; böse 351; böse und gute wirken auf uns unmittelbar 375.
Enthaltung, nach Clem. I, 128. 180; nach Or. I, 211. II, 427.
Epikur, beurtheilt I, 145. 229.
Erbsünde, nach Clem. I, 131; nach Or. II, 21.
Erde, im Mittelpunkte I, 124, — und rund II, 340; Schauplatz der Kämpfe guter und böser Geister 356; ihr Ende 448.
Erkenntniß, Art und Schranken der menschlichen, nach Clem. I, 147; nach Orig. 335. 345. II, 115; künftiges Schauen 283. 336.
Erlösung, nach Clem. I, 150; nach Or. II, 378; ihre Nothwendigkeit 380; ihre Art 401. 404; ihre Fortsetzung 436.
Esoterisches und Exoterisches im Christenthum, nach Clem. I, 80. 133; nach Or. 339. 348. II, 244. 259. 347; s. Geheimlehre und Gnosis.
Essäer II, 76. 457.
Evangelium und Gesetz I, 138. 285. Evangelien im Kanon 246; bei Celsus II, 150; vorgelesen s. Schriften.
Ewigkeit Gottes II, 294.
Excerpte des Orig., philosophische I, 379. 391; s. Scholien.
Excommunication, ungerechte I, 356; des Orig. 412; gerechte II, 416.
Exorcismen II, 430.

Fabian, Bischof v. Rom II, 55; Brief an ihn, Märtyrer 264.
Fall, des Menschen I, 125. 130. 142. Möglichkeit des Falls II, 323.
Fasten, des Orig. I, 197; derselbe über Fasten II, 427; das vierzigtägige 428.
Fegfeuer II, 445.
Feste II, 432.
Firmament I, 124. II, 340.
Firmilian II, 14; besucht den Or. 74.
Firmung, von der Taufe getrennt I, 61.
Frauen, hören Philosophen I, 69; und Katechesen 202; reden in der Gemeinde II, 212. 213.
Freiheit nach Clem. I, 134; nach Orig. II, 31. 34. 317; die menschliche 364. 372. 377.

Gabriel II, 349.
Gattungen u. Arten, sind ewig II, 331.
Gebäude für die Katechesen I, 68; Kirchengeb. II, 227.
Gebet, nothwendig II, 31; Schrift vom 32; wird erhört 35; Zeiten desselben 38; Art und Ort 53; der Gemeinde II, 259; Gebet entkräftet die Dämonen II, 378.
Geburt, unrein II, 24. 114.
Geburtstag, ist zu verfluchen II, 23.
Geheimlehre, erste Aufzeichnung der christl. I, 84. 88; entlehnt aus dem Neuplatonismus 96; nach Or. 383; s. Esoterisches.
Geist, der heilige nach Clemens I, 123. Vermittler der Offenbarungen, nach Origenes I, 255. II, 309; in den Predigern wirksam II, 245. 246. — des Menschen, kein Theil Gottes, aber von Gott I, 125. II, 316; der h., ist Gewissen 362.

Geister, unkörperlich 113; früher, als die Materie 126; sind Gott verwandt 315. 362; ihre Gleichh. 324. 331; s. Seele.
Gerasa II, 183. 186.
Gericht, jüngstes II, 351. 449.
Gesang, in den Kirchen II, 237.
Geschichtswissenschaft, in Alexandria I, 15; des Orig. 223.
Geschlechtsregister Jesu II, 396. 465.
Geschöpfe, ihre Rangordnung nach Clem. I, 124; nach Or. II, 350.
Gesetz, vier Theile desselben I, 137; ist Anfang der Entsündigung II, 374. 380. — und Evangelium I, 283. II, 380. 404; s. Evangelium.
Gestirne, belebt II, 350, wollen nicht angebetet sein: s. Sonne; ihre Verehrer 419.
Gewissen II, 362.
Glaube, nach Clem. I, 152; nach Or. 337. II, 155. 419; nach Paulus u. Jakob. I, 195. Anfang des Wissens II, 154; verschiedene Stufen 419; sein Lohn 436; s. Pistis.
Glaubensregel und h. Schrift I, 98. 323. II, 274.
Gleichnisse II, 202; Christi 209.
Gnade, unentbehrlich nach Clem. I, 134; nach Or. II, 31. 318. 373. 378; beim geistlichen Amte 246.
Gnosis, häretische I, 5; nach Clem. 169; nach Or. 189. 342; eine besondere Bedeutung des Wortes 205. Die kirchliche 71; ist Überlieferung 87. Unterschied von der häretischen 98; in der Exegese II, 200.
Götter, werden die Menschen I, 171. II, 336; unter den Engeln 348.
Götzendienst, nach Clem. I, 78; nach Or. II, 26.
Gott, sein Wesen, nach Clem. I, 103. 107; unerkennbar 106; gut und gerecht 104. 125; das Maß aller Dinge 179. Nach Or. alles Gute aus ihm II, 31. 320; allein (absolut) unkörperlich 112. 279. 334; ist Geist 227; seine Gerechtigkeit 435. Seine Wesensentfaltungen 278; Endlichkeit 291; ist Schöpfer 293; wird in Allen alles sein 336. 379.
Gottesdienste, christliche in ihrer frühsten Gestalt I, 36. II, 212; spätere Formen u. Formeln 237. An Sonntagen 234; an Wochentagen 235.
Gottmensch, das Wort zuerst bei Or. II, 384; die Sache bei Clem. I, 117.
Grab, des Orig. II, 268.
Grammatik, alexandrin. I, 12. 220. Origenes lehrt sie 191; hört damit auf 201; wie er sie anwendet bei der Schriftauslegung 221. II, 197.
Grammatischer Sinn I, 301. II, 199.
Gregorius Thaumat. über Origenes I, 197; bei diesem II, 10; sein Panegyrikus 9; Brief an ihn 59.
Grundgedanke des origenist. Systems II, 314.
Grundlehren, die Bücher von den I, 392. II, 273; kein katechetischer Leitfaden I, 69; ihr Inhalt 395.

Hades, ein Pförtner der Hölle II, 374; Christus dort 403. 407.
Hadrian, Beförderer der Wissenschaften I, 9.
Häretiker I, 188. 190. 395. II, 208; verderbteste I, 361.
Hagada und Halacha II, 224.
Handschriften, von Orig. verglichen I, 374. II, 160. 186.

Haphtharen II, 216.
Harpokratianer II, 149.
Hebräer, von Or. befragt I, 225.
Hebräisch, von Orig. erlernt I, 234. 365; Ursprache 366 II, 356; sein hebräisches Texterexemplar II, 173.
Heiden, ihre Stellung II, 419; ihr Gericht 449.
Heiligung II, 425.
Herais I, 193.
Heraklas I, 67; studirt die Philosophie 227; wird Orig. Nachfolger in Alexandrien II, 10. 55.
Herakleon, über die Seele II, 107; als Exeget 206.
Heraklides und Hero I, 193.
Hermas, Hirt I, 250.
Heute, göttliches II, 294.
Hexaplen I, 374. II, 156.
Hieroglyphen I, 51.
Hieronymus, als Übersetzer II, 256.
Himmel, die I, 124; mehrere 269. II, 118. 340. Das Himmelreich 307. 446.
Hippolyt, Begegnung mit Origenes I, 373. 379; über den Logos II, 83.
Hölle II, 344. 446.
Homeriten I, 66. II, 75.
Homilien I, 37; Name II, 241; von Orig. über den Lucas 390; II, 69. 253; die vier Bücher der Könige II, 7. 255; das hohe Lied 61. 254; die Richter I, 390. II, 67. 254; zum Josua 255; die Apostelgesch. 73; die Psalmen 72. 254. Die Homilien, Nachbildungen der Hagaden 224; täglich 229; Textwahl 238; — aus der Zeit vor Or. 241; seine Weise 242; homiletische Regeln 245. Verzeichniß seiner sämmtlichen Homilien 253.
Hymnen des Clem. I, 122.
Hypnopsychiten II, 105.
Hypotyposen des Clem. I, 70.

Januar, Taufe Jesu im — II, 398.
Ideenwelt des Clem. I, 124; des Or. II, 342.
Idole, Clem. über sie I, 78.
Jerusalem, Kirche II, 3; Or. daselbst 7.
Jereos II, 460.
Juder I, 66. II, 215.
Inspiration, nach Or. I, 253; wodurch man sie herabzog 257; freiere Auffassung 261. Beweise für dieselbe 265.
Joseph, Vater des Herrn II, 395.
Irenäus, über Wissenschaft I, 5; durch Umgang zum Christenlehrer gebildet 61; über den Logos II, 83; über die Seele 106.
Ironie, biblische II, 204.
Israel I, 460. II, 343.
Juba I, 223.
Judas, über den Daniel I, 185.
Juden, Unterricht der Kinder I, 50. 61; im Gesetz 196; unentgeltlich 201; ihre Schriftauslegung 298; verderben den Bibeltext II, 162; sind Volk des Herrn 356.
Juliana II, 14. 15.
Julius Afrik. II, 58.
Justin d. M. I, 41; über den Logos II, 83; über Schriftvorlesung beim Gottesdienste 217.

Kanon, Nothwendigkeit der Feststellung I, 34; ältester der Christen 233. Begriff 239.
Katechesen I, 69; des Clem. 81; des Or. I, 191. 363. II, 9.

Katecheten, kein Amt I, 60; mehrere gleichzeitig 67.
Katechetische Schule I, 56. Origenes lehrt 192. 363.
Katechumenen, Klassen derselben I, 59. 358. 363. 365; sind Christen 358; ihre Beichte II, 418.
Katholicismus, der Lehre I, 7. 89.
Keimverhältnisse der Körper II, 20. 22. 120. 297. 368; bei der Auferstehung 123. 297. 368. 450.
Kinder, erste christl. Unterweisung I, 50. 59. 61.
Kirche, zwiefache Bestimmung des Begriffs I, 341. Orig. unterwirft sich ihren Bestimmungen 414; die Großkirche II, 149; fordert den Zehnten 228.
Kirchenämter I, 356; Vorbereitung auf dieselben 61.
Kirchengebäude II, 227.
Körper, kein Kerker nach Clem. I, 127. 205; nach Orig. II, 20. 24. 325. Bild des Geistes 63; an sich todt 120 (s. Materie); Sitz der Begierden 368. Verschiedenheit derselben 331.
Kriegsdienst II, 429.
Kritik, biblische I, 245. Wortkritik II, 186. 200.
Kronius I, 29.

Laien, lehren I, 60. 372. II, 215. 226.
Laotseu I, 51.
Lazarus Auferweckung II, 415.
Lehrer, der Christen I, 63; priesterliche Mittler I, 70. II, 250.
Leiden, Christi im Himmel II, 403.
Lemnisken II, 171.
Leonidas I, 45. Märtyrer 186.
Liebe, zu Gott II, 25; geordnete 63. 420; zum Feinde 64.
Logos, nach Clemens I, 109; wird überschritten nach Philo 117. Lob des Logos bei Clem. 119; die alte Kirche über ihn II, 81; Origenes 89. 296; wiefern er Gott erkennt 286.
Longinus, von Orig. gelesen I, 49; jedoch erst spät 220.

Märtyrerthum, nach Clem. I, 182. 191; Orig. Verlangen danach 186; gezügelt 198. Schrift darüber II, 16.
Märtyrertod, erlösend II, 25. 28. 30. 437. 445.
Maimonides I, 196.
Mammäa, Julia I, 372.
Marcion I, 185.
Maria II, 21. 396.
Materie, nach Clem. I, 123; nach Or. II, 18; einstige Vernichtung 114. 116. 334; ist geschaffen 294; als Kerker für die Geister 325; später, als diese 334. 338; ihre Beschaffenheit 332; wird erneuert 336.
Mathematik, in Alexandria I, 17; ob sie Orig. verstand 222. II, 479.
Maximin II, 13; ermordet 54.
Megasthenes I, 223.
Melito, Kanon desselben I, 233; als Schriftausleger 364. 379.
Menandrianer II, 459.
Mensch, seine Stellung unter den Geschöpfen, nach Clem. I, 124; zwischen zwei Welten 128; nach Orig. II, 350. 358. 363; Dreitheilung im Menschen 369; seine geistigen Kräfte I, 130; Gottesbewußtsein 143.
Methurgeman II, 241.
Michael II, 35. 349.

Mitteldinge II, 425.
Montanismus I, 4; II, 213.
Moralischer Sinn der Schrift I, 309; moralische Predigten II, 249.
Museum, alexandrinisches I, 9; durch Caracalla gesprengt 371.
Mutter, des Origenes I, 187.
Mysterien, der Isis I, 15; im Christenthum die wahren enthüllt 277.
Mythen der Heiden, nach Clem. I, 78.

Namen, stimmen mit dem Bezeichneten innerlich überein I, 366. II, 27; verändert beim Übertritt zum Christenthum I, 45.
Narcissus II, 4.
Naturgeschichte in Alexandria I, 16; wiefern Orig. sie kennt 222.
Neuplatonismus, Entstehung und Art I, 19; seine Bestandtheile 27. Christliches darin 33; von Orig. studirt 230.
Nicomedien, Origenes in II, 55.
Noetus II, 95.
Nothlüge II, 431.
Numenius I, 28; v. Orig. gelesen 229.

Obelus II, 170.
Octapla II, 174.
Offenbarung, nach Clem. I, 136. 148. nach Orig. I, 255; s. Philosophie.
Opfer, sühnen II, 28; nähren die Dämonen 356; — im Himmel 402; einmaliges des Herrn 403; im alten Test. 407. 429; stellvertretend 409; geistige des Christen 25. 437.
Orakel, Veranstaltungen der Dämonen II, 355.
Origenes, Urtheile über ihn I, 41; sein Name 44. 420; mehrere Origenes 421; II, 477; sein Gedächtniß I, 190. II, 201; seine Statur I, 197; sein Äußeres II, 267; Demuth I, 317. II, 17; sein Leiden und Tod 265; ob er verleugnete 266.

Pädagogus, des Clem. I, 73.
Pantänus, ob Origenes Lehrer I, 54; unterweis't Christenlehrer 61; alexandrin. Katechet 63; sein philosophisches System 65; seine Schriften 69; erster christl. Philosoph 93.
Panthera II, 140.
Paradies II, 110. 340. 445.
Paramhangsi, indische Secte II, 457.
Patripassianische Lehre II, 94.
Paulus, dem Apostel, schließt sich Origenes am engsten an II, 90. Irrlehrer aus Antiochien I, 188; von Tella II, 179.
Persönlichkeit des Logos II, 86. 299.
Pflichtenlehre des Clem. I, 178; des Orig. II, 424.
Phavorinus I, 208.
Philippus, der Kaiser II, 130; sein Tod 262. — von Sida I, 63.
Philo I, 25; seine Logoslehre 115. 117. II, 82.
Philologie, alexandrinische I, 11; s. Grammatik.
Philosophie, alexandrin. I, 17; eklektische 22; neuplaton., s. unter d. Worte; jüdische in Alexandria 24; heidnische entlehnt aus der Offenbarung 71. 141. Urtheil des Clem. über sie 79. 97. 139; über ihren Ursprung 437; des Origenes 329. Abhängigkeit der heidnischen und christl. von einander 92. Philosophie und Christenthum 94. 141. 258. 324. Ver-

wandtschaft beider 333; wann Orig. sie studirte 266.
Pistis und Gnosis, nach Clem. I, 75. 76. 152. 162. 167; nach Orig. 340. II, 436.
Plato, Clemens über ihn I, 79; von Orig. vorgezogen 229.
Platonismus der Väter I, 93. 97.
Plotin I, 30; seine Logoslehre 115.
Plutarch I, 28; der christl. Märtyrer 193.
Poesie, Urtheil des Clem. über sie I, 79.
Polykarpus I, 61.
Potamiäna I, 193.
Präexistenz der Seelen nach Clem. I, 125, nach Orig. I, 400. II, 325.
Praxeas II, 95.
Presbyter, verheirathet I, 356; ihre Würde 357; Orig. geweiht 406. Die alexandrinischen 409. Orig. hält selbstständig Gottesdienste als solcher II, 8; man soll den Priestern beichten II, 417.
Presbyterinnen I, 60.
Priester im Himmel II, 437.
Priesterehe 428.
Priesteridee I, 39; alle Christen Priester II, 250. 436; s. Lehrer.
Prophetie, in den Homilien II, 248; s. Weissagung.
Protoktetus II, 15.
Protreptikus des Clem. I, 73.
Psyche II, 328. 358. 368.
Psychopannychiten II, 105.
Ψυχοπομποί, Engel II, 357.
Ptolemäus Philadelphus I, 9. — Verf. des Almagest I, 17. 222.
Pythagoreer, Wiederaufleben ihrer Lehre I, 194; diese von Orig. genau gekannt I, 229.
Raphael II, 35. 349.
Reich, des Sohnes II, 306.
Religionen, zusammengemischt I, 14.
Religionsphilosophie, alexandrin. jüdische I, 24.
Reliquien II, 259.
Rhetorik, geringgeschätzt in der alten Kirche I, 49. II, 247; von Origenes I, 222. II, 251.
Rom, dortige Kirche und Orig. Reise dahin I, 350; Vorzug dieser Kirche 361.
Rufin, als Übersetzer II, 68. 254.

Sadducäer, über den Zustand nach dem Tode II, 109.
Samariter, Bedeutung des Wortes I, 224. 461.
Samuel's Wiedererschein. II, 126. 460.
Schauspiele II, 431.
Schöpfung, eine gleichzeitige nach Clem. I, 123; nach Orig. II, 315. 338.
Scholien des Orig. I, 375. II, 67; zu den Psalmen 72. Inhalt II, 211.
Schriftausleger vor Orig. I, 225. II, 212.
Schriftauslegung, wörtliche I, 53; häretische und ächte I, 100. 138; oberstes Princip der ächten, das Gotteswürdige 101. 138; tiefere 53. 137. Regeln derselben 323. Anfänge derselben 379. S. grammatischer Sinn.
Schriften, heilige, werden vorgelesen I, 37. II, 216; Nutzen davon I, 271. II, 357; im Hause gelesen I, 50. II, 223; täglich I, 136; vierfache Vorlesung II, 219. Auffassung des Orig. I, 51. II, 192; die Offenbarung in ihnen nach Clem. I,

79. 136; oberste Richtschnur 28. 137. Glaubwürdigkeit 99. Einfluß auf christl. Gebräuche 199; sie sind ein Werk des h. Geistes 257; sämmtlich 259; Ausnahmen 263. Ihr Inhalt 267; ihre Unvollkommenheit 269; ihre Wahrheit 293; Dunkelheit 319. Entstellt durch die Juden I, 236. II, 162. Textvergleichung 160. Verderbter Text im N. T. II, 182.
Schutzengel II, 358; der Kirchen 243. 357.
Seele, nicht gut an sich, nach Clem. I, 124; kein Theil Gottes 125; ihre Affecte 130; ihr Abfall II, 18. 325; ihre Signatur 22. 330; Eintritt in den Körper und Ausgang II, 21. 357; ihre Schönheit 23. 65; ihr Werth 360; ob sterblich 105; ist gefallener Geist 112. 327. 360; die niedere und höhere, als Zwiefaches 369; vom Logos angenommen 383. 389; dessen Seele im Hades 403. 405. 407; die gute entfernt sich vom Leichnam 345; die böse umschwebt ihn 344. 346. — der Thiere nach Clem. I, 124; nach Orig. II, 19. 345. 368.
Seelen, zwei des Numenius I, 29; von Orig. geleugnet II, 369.
Seelenklassen II, 363.
Seelenwanderung, des Kronius I, 29; von Orig. geleugnet II, 345. 463.
Septimius Severus, I, 183. 192; sein Tod 340.
Septuaginte I, 25; ihre göttliche Eingebung I, 35. II, 162; ihre Verfasser 158; verderbt I, 36. II, 158.
Serapeum I, 2; Brand unter Commodus II, 160.
Serapisdienst I, 14; Orig. verweigert ihn 193.
Serenus, verbrannt I, 193.
Severa II, 130.
Severus Alexander in Antiochien I, 372.
Sextus, Gnomen I, 210.
Sibyllinische Bücher I, 243.
Sibyllisten II, 149.
Sinn, göttlicher II, 362.
Sinnlichkeit I, 130. 211; II, 24. 364. 372. 429.
Sittenlehre des Origenes II, 415.
Sittlichkeit der Christen II, 434.
Sonne, will nicht angebetet sein II, 26. 355; ein Engel 349; ihr einstiger Fall vom Himmel 448.
Sonntage II, 433.
Stoiker, ihr Einfluß auf das Christenthum I, 65; auf Orig. Lehre von der Freiheit II, 36. 373.
Strafen, nur bessernd I, 133. II, 287. 407. 409; gerecht 416.
Stromata, des Clem I, 73; des Orig. 391.
Sünde, erste I, 132. II, 325; Allgemeinheit derselben, und was sie ist I, 132. II, 23. 113. 326. 328. 360. 365. 383; ihre Vergebung 151; sie verhüllt uns die Wahrheit I, 326. II, 358; ihre Entstehung II, 329. 371. 373; ist Verähnlichung mit dem Teufel 355; wiefern Erbsünde bei Orig. 361; wiefern unzugerechnete 374; Todsünden 51.
Sündlosigkeit, alleinige Jesu II, 386.
Symmachus II, 14. 15. 164.
Syrische Übersetzung aus den Hexaplen II, 179.
Tatian, seine Logoslehre II, 83; über die Seele 105.

Taufe, der Kinder in Alexandria I, 49. 59; weshalb nöthig II, 54; von der Firmung getrennt 61; einmalige II, 28; nur vor Getauften vollzogen 233; Ritus dabei 260. Taufe des Märtyrerthums II, 28; dogmat. Ansicht über die Taufe 421.
Tempelschule, jüdische I, 59.
Tertullian's Trinitätslehre II, 83.
Testament, altes und neues, nach Clem. I, 138; nach Orig. 273; Einerleiheit beider 277; das alte 279; das neue 280.
Tetrapla II, 175.
Teufel, sein Fall II, 326; Dreiheit in ihm 327; erste Einkörperung 339; besserungsfähig 6. 353; Versuchungen durch ihn und seine Dämonen 353. 374; täuscht sich bei Jesu Tode 407; sein letzter Sturz vom Himmel 448.
Theodotion II, 164.
Theoktistus I, 371; II, 5.
Theologie und Philosophie I, 95. 258. 324.
Θεός, mit und ohne Artikel I, 111; δεύτερος II, 304.
Thiere, ihre Seelen, s. Seele; Wasserthiere, die niedrigsten II, 462.
Thnetopsychiten II, 105.
Thurmbau zu Babel I, 356.
Tod und Zustand nach demselben, bei Clem. I, 183; er sühnt, nach Orig. II, 29. 412; Zustand nach demselben 317. 344. 449. Tod, gleich Teufel 374.
Tod Jesu II, 404.
Todsünden II, 51. 407. 416.
Trias, erster Gebrauch des Worts I, 122; bei Orig. II, 313.
Triebe II, 364. 369. 375.
Trinitätslehre, biblische I, 118; griechische und römische II, 45; s. Gott und Logos.
Tugend, nur Eine I, 179.
Typen I, 52. 288. II, 343.
Tyrus, Origenes in II, 264.

Unsterblichkeit, im Mosaismus u. später I, 398. Unsterblichkeit u. Überkleidung damit II, 336.
Unternährer, in Bern II, 457.
Unverweslichkeit, durch den h. Geist I, 123.
Unwandelbarkeit im Guten, allein der Gottheit eigen I, 124; II, 317.

Valentinus, Lehre von den Typen I, 52; Logoslehre 115.
Vater Unser II, 48.
Verfolgung, nützt der Kirche II, 29; des Mark Aurel I, 38; des Septim. Sever. 183. 192; des Maximin II, 13; des Decius 262.
Vernunft und Offenbarung, nach Clem. I, 100. 148. 175; jene erkennt nicht durch sich selber Gott 105; nach Orig. II, 132. 380; in ihr besteht unsere Ebenbildlichkeit 125; Keim des Göttlichen in uns 130; eine Offenbarung Gottes im Menschen I, 258. II, 379.
Verschnittene I, 207. II, 427. 432; auch Orig. unter ihnen I, 203. 444; kirchliches Gesetz wider sie 208. 407; bürgerliches 208.
Völker, ihre Theilung II, 356.
Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes II, 35; auf das Gute beschränkt 290; Verhältniß zur Freiheit 367.

Weissagung I, 286. II, 153. 155.
Welt, die obere I, 51. II, 343; ist ewig II, 293; nach der indischen Lehre 115; ihr Abfall 315; sie ist ein Lebendiges, ihre Theile 339; ihr Ende 347. Weltbrand 448; ihre Erneuerung 336. 451.
Wiedergeburt II, 421.
Wissenschaften, encyklische I, 48; s. Philosophie.
Wunder, hören auf I, 4; dauern fort II, 155; ein Beweis für das Christenthum II, 153.

Zeit, ob anfangslos und ohne Ende II, 338; s. Heute.
Zephyrinus, Bischof von Rom I, 349.
Zeugung, nicht sündlich nach Clemens I, 128; nach Orig. II, 428.
Zorn, schwer zu meiden I, 216; Geist des Zorns II, 353; ist nicht in Gott I, 133. II, 287.

Göttingen,
Druck und Papier der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei.

2 # 2486

Redepenning

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

2486.